ORGANIZADORA
Leyla Perrone-Moisés

DO POSITIVISMO À DESCONSTRUÇÃO

Idéias Francesas na América

edusp

267954

SC000686396

Copyright © 2003 by Leyla Perrone-Moisés (org.)

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programe d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères.

Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério Francês das Relações Exteriores.

SIRIUS
1(091)
D631

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Do Positivismo à Desconstrução: Idéias Francesas na América / organizadora Leyla Perrone-Moisés. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

ISBN 85-314-0778-8
Vários Autores.

1. Filosofia – História – América 2. Filosofia francesa 3. Intelectuais – América 4. Intelectuais – França 1. Perrone-Moisés, Leyla.

03-3203 CDD-121.40944097

Índices para catálogo sistemático:
1. América : Idéias francesas : Filosofia 121.40944097

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: tel. (0xx11) 3091-4008 / 3091-4150
SAC (0xx11) 3091-2911 – Fax (0xx11) 3091-4150
www.usp.br/edusp – e-mail: edusp@edu.usp.br

Printed in Brazil 2004

Foi feito o depósito legal

AQUISIÇÃO POR COMPRA
ADQUIRIDO DE Super Pedido

11 AGO. 2003

PREÇO 34,10
REGISTRO 57327616
DATA DO REGISTRO 15/08/2005

Sumário

Apresentação – OLIVIER DABÈNE 9
Introdução – LEYLA PERRONE-MOISÉS 13

O Positivismo no Brasil: Uma Ideologia de Longa Duração
ALFREDO BOSI 17

Biografia Intelectual e Paisagem Urbana no Brasil: De Aarão Reis a Pierre Monbeig – HELIANA ANGOTTI SALGUEIRO 49

A Latinidade na América do Sul: Anatole France e Paul Adam
REGINA SALGADO CAMPOS 79

Depoimento: Roger Bastide. Sociólogo, Antropólogo, Filósofo...
MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ 127

Ecos da Historiografia Francesa no Brasil: Apontamentos e Desapontamentos – CARLOS GUILHERME MOTA 137

Pierre Mabille e Alejo Carpentier: O Surrealismo na Encruzilhada do Caribe – IRLEMAR CHIAMPI 159

A Filosofia Francesa no Brasil: A Pragmática da Leitura Humanista OLGÁRIA MATOS 195

Pós-estruturalismo e Desconstrução nas Américas LEYLA PERRONE-MOISÉS 213

A Crise de um Certo Universalismo: O Modelo Cultural e Político Francês no Século XX – DENIS ROLLAND 237

Sobre os Autores 299

Apresentação

A PUBLICAÇÃO DESTE LIVRO CONSTITUI O FELIZ RESULtado de um projeto apaixonante, que tive o privilégio de acompanhar desde seu início, em agosto de 2001. O seminário organizado por Leyla Perrone-Moisés, cujas comunicações estão reunidas neste volume, seduziu-me de imediato, tanto por seu método como por seu conteúdo. Afastando toda deriva comemorativa, toda inclinação à nostalgia, ou qualquer recurso à denúncia dos malefícios de uma globalização anti-intelectual, ele se situava no registro da análise crítica e erudita da influência da França nas Américas. *Do Positivismo à Desconstrução* coloca em perspectiva dois vetores da influência da França: um direto, pelo viés de uma missão universitária francesa dos anos de 1930 na Universidade de São Paulo, outro indireto, pelo viés da influência de filósofos franceses dos anos de 1960, popularizados pelas universidades norte-americanas. De Lévi-Strauss a Derrida, de

Monbeig a Lyotard ou de Bastide a Foucault, o livro dá uma visão extremamente interessante da influência de duas gerações de intelectuais franceses nas ciências humanas brasileiras e, para além delas, na vida intelectual das Américas.

Nesse sentido, este livro interpela-me por duas razões.

Como universitário latino-americanista francês, em primeiro lugar, tive por vezes a ocasião de refletir sobre as condições de produção de um sentido latino-americano[1].

Eu não havia então escolhido o estudo das influências externas mas, inversamente, um espaço de sentido latino-americano, notando que cinco séculos depois do "encontro entre dois mundos", e mais de 170 anos depois das independências nacionais, uma indiscutível e indiscutida identidade latino-americana parece não estar ainda consolidada.

Eu havia optado, portanto, pelo estudo das características de uma reflexão na ação, interessando-me mais pelos homens políticos do que pelos filósofos, e mostrava que, a partir dos anos de 1970 e ao longo de vinte anos, as transformações induzidas pela concomitância entre as transições para a democracia, a reforma das economias, a gestão de crises e a retomada da integração haviam colocado a América Latina diante de seu destino. Uma leitura e uma gestão comuns da mudança surgiram então, levando a crer na emergência de um sentido latino-americano. Mas no início dos anos de 1990, quando o essencial das reformas políticas e econômicas parecia realizado, a América Latina apressou-se a fundir-se na normalidade ocidental, e o sentido produzido passou a diluir-se no tempo mundial da democracia de mercado. A leitu-

1. Por exemplo em: "Construction, reconstruction ou déconstruction d'un sens régional en Amérique latine?", *Géopolitique du sens*, direção de Zaki Laïdi, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 167-198.

ra de *Do Positivismo à Desconstrução* vem oportunamente completar minha reflexão, esclarecendo a constituição dos referenciais dos dirigentes.

Como Adido de Cooperação e de Ação Cultural, em segundo lugar, sinto-me diretamente concernido, e mesmo desafiado, pelo assunto.

O leitor deste livro se alegrará, sem dúvida, com o fato de que a época do "colonialismo cultural francês" esteja superada, mas ele não deixará de estabelecer um paralelo entre a partida da missão universitária francesa de São Paulo e a chegada dos filósofos franceses nas grandes universidades norte-americanas, nos anos de 1960.

Os intelectuais franceses teriam esquecido o Brasil?

Creio poder afirmar que não. De fato, os universitários franceses viajando para o Brasil nunca foram tão numerosos, mas eles não são mais tão "visíveis" como eram nos anos de 1930. A cooperação francesa trabalha para que essa presença seja novamente reconhecida e celebrada, e a instalação, no *campus* da USP, de um Centro Franco-brasileiro de Documentação Científica e Técnica (CenDoTeC) constitui o embrião de uma "volta" da missão universitária francesa.

Entretanto, a época é outra. Como sublinham vários capítulos deste livro, os Estados Unidos são agora a potência dominante. Os intelectuais brasileiros lamentam, talvez, que a influência da França seja hoje "filtrada" pelas universidades norte-americanas. Do lado deles, os intelectuais franceses estão certamente satisfeitos por possuírem ainda uma certa aura internacional. Uns e outros aspiram por uma dinamização das ligações diretas entre comunidades acadêmicas dos dois países, não mais num espírito "colonialista", mas num espírito de diálogo e de intercâmbio.

Na linhagem dos trabalhos do Núcleo de Pesquisa Brasil-França (Nupebraf), este livro contribui brilhantemente para que esses votos se realizem.

OLIVIER DABÈNE
Professor do Institut d'Etudes Politiques de Aix-en-Provence.
Adido de Cooperação e de Ação Cultural
do Consulado da França em São Paulo.

Introdução

Este livro reúne as conferências de um curso extracurricular realizado no Instituto de Estudos Avançados da USP, em agosto e setembro de 2001. O curso tinha como objetivo examinar algumas teorias nascidas na França e acolhidas na América, com adaptações e conseqüências relevantes para as culturas americanas, especialmente a brasileira.

As chamadas "idéias francesas" chegaram às Américas no século XVIII, inspirando os movimentos de Independência e a constituição das Nações. Desde aquele momento, a França representou um modelo político, cultural e artístico que, no século XIX, se tornaria hegemônico. Para se entender a colonização e a pós-colonização nas Américas, é preciso levar em conta a "colonização" cultural exercida pela França durante esse longo período. Vários e aprofundados estudos consagrados aos séculos XVIII e XIX já nos permitem uma visão de conjunto. O mesmo ainda não acontece com o século XX.

Embora a recepção e a absorção de modelos franceses, no século recém-terminado, tenham sido objeto de pesquisas monográficas em várias áreas, continua faltando uma visão mais abrangente, que permita acompanhar as mutações ocasionadas por esse influxo teórico nas literaturas americanas e no ensino das ciências do homem. Este conjunto de conferências não poderia pretender chegar a um panorama completo, mas apenas contribuir para que algumas de suas linhas se tornassem mais nítidas. Muita coisa ficou fora de nossa visada, ou porque foi satisfatoriamente estudado em obras já publicadas, ou por estar aguardando maiores pesquisas. Por exemplo: o simbolismo tardio na Belle Époque, a influência do catolicismo francês na primeira metade do século xx, do existencialismo sartreano após a Segunda Guerra, da psicanálise lacaniana nas últimas décadas etc. Mas o que aqui se apresenta é suficiente para demonstrar a presença constante do pensamento francês nas Américas ao longo do século xx. Apesar do declínio real da influência de sua língua e de sua cultura, a França continuou sendo uma exportadora de idéias e teorias que tiveram repercussão na vida social e no pensamento das nações americanas.

Numa conferência de 1938, intitulada "L'Amérique, projection de l'esprit européen", Paul Valéry concluía:

> Se a Europa estiver destinada a ver morrer ou fenecer sua cultura; se nossas sociedades, nossos museus, nossos monumentos, nossas universidades forem destruídas no furor da guerra cientificamente conduzida; se a existência dos homens de pensamento e de criação se tornar impossível ou atroz, em virtude de circunstâncias brutais, políticas ou econômicas, certo consolo, certa esperança residem na idéia de que nossas obras, a lembrança de nossos trabalhos, os nomes de nossos grandes homens não ficarão como se nunca tivessem existido, e de que haverá, aqui e acolá,

no Novo Mundo, espíritos nos quais viverão uma segunda vida algumas das criações maravilhosas dos infelizes europeus[1].

A história desmentiu tanto os prognósticos excessivamente pessimistas de Valéry com relação a Europa, quanto os demasiadamente otimistas com relação ao Novo Mundo. Como todos os filhos, a América não é apenas a projeção dos pais ou a guardiã fiel de sua herança. A cultura, tal como a concebia Valéry, foi sendo progressivamente suplantada por uma cultura de massa que, tendo sido inicialmente norte-americana, atualmente é global. Entretanto, é possível verificar a ocorrência de uma "segunda vida" americana, "aqui e acolá", para algumas excelentes "idéias francesas". Uma recapitulação dessas questões faz-se agora desejável e a universidade – em particular a Universidade de São Paulo, "afrancesada" desde a sua fundação – é um lugar privilegiado para se fazer um primeiro balanço.

Quero deixar aqui registrado o meu agradecimento a Alfredo Bosi e Olivier Dabène, que apoiaram desde o início este projeto, a Sandra Codo, que colaborou eficientemente nos bastidores, e aos colegas conferencistas, que se dispuseram a nos dar uma parte de seu precioso tempo.

Leyla Perrone-Moisés

1. Paul Valéry, *Oeuvres*, Paris, Gallimard-Pléiade, s.d., vol. II, p. 990.

O Positivismo no Brasil: Uma Ideologia de Longa Duração*

ALFREDO BOSI

HÁ PELO MENOS TRÊS GERAÇÕES, O TERMO POSITIVISMO vem conhecendo baixa cotação entre os estudiosos de ciências humanas. Antropólogos, historiadores, críticos literários e pensadores das mais variadas tendências têm visto nos métodos positivistas de fazer ciência uma regressão aos determinismos do século XIX. O alvo comum a ser combatido seria o seu vezo factualista ("contra fatos não há argumentos..."); vezo que ignoraria o drama das relações intersubjetivas e, em escala maior, o movimento contraditório da História ao qual, desde Hegel e Marx, se dá o nome de dialética.

O positivismo seria a hegemonia da coisa espacializada, mensurável, impenetrável, portanto, opaca e inerte. Banido das inter-

* Agradeço a Cândida Cruz Costa a gentileza de ter-me proporcionado o acesso às publicações do Apostolado Positivista pertencentes ao acervo de João Cruz Costa.

pretações macrohistóricas pela sociologia da cultura e pelo marxismo aberto de Benjamin e Adorno; expulso da crítica literária pelo intuicionismo de Croce e da estilística espanhola ou, mais recentemente, pela semiologia prazerosa do texto de Barthes; rejeitado, desde Bergson, por filósofos prestigiosos do século xx, Heidegger, Jaspers, Sartre e Foucault, o discurso "positivo" acantonou-se e afinou-se no empirismo lógico que dá prioridade ao único "fato" ubíquo e incontestável, a linguagem, a qual, por sua vez, fala de fatos como o signo fala de coisas e de suas relações. Foi o que restou de uma doutrina tão segura de si que pretendia enfeixar no seu sólido sistema todas as realidades inorgânicas, orgânicas e superorgânicas (sociais), na esteira do mestre Auguste Comte. A sua enciclopédia das ciências culminava com a mais complexa de todas, a sociologia, que ele próprio criara e batizara com nome híbrido de latim e grego.

Voltando-se para a história do gênero humano, Comte postulava a lei dos três estados. A humanidade passara pelas etapas *teológica* (primeiro fetichista, depois politeísta, enfim monoteísta), *metafísica* e, finalmente, *positiva*. A última fora propiciada pelas duas revoluções modernas, a política (francesa) e a industrial (inglesa), mas só a filosofia positivista viera inaugurá-la. Na linha do horizonte, o que o mestre divisava era a marcha da Humanidade, o Grão-Ser, única divindade digna do culto de seres racionais. Quanto à ação pública, deveria convergir para a integração ordeira dos indivíduos no regime republicano. As classes sociais, harmonizadas no sistema superorgânico, praticariam a solidariedade, versão leiga do amor fraterno cristão. *Altruísmo* é termo cunhado por Augusto Comte por volta de 1830. Os valores altruístas contrapunham-se aos instintos agressivos da competição: o que distinguia o comtismo do darwinismo social, que identificava na lei da selva o princípio motor de toda a evolução: *struggle for life*.

Comte formulara como norma de conduta a expressão oposta: viver para outrem, *vivre pour autrui*.

O *ethos* comteano levava ao ideal de uma sociedade onde predominassem os valores de verdade e transparência: viver às claras, *vivre au grand jour*. No campo ético-político, preconizava um regime de benemerência pelo qual os ricos, ditos chefes industriais, zelassem, via administração pública, pelo bem-estar dos pobres, ditos proletários. Os lemas propostos vinham nesta seqüência: o Amor por princípio, a Ordem por base, o Progresso por fim. O dístico de nossa bandeira republicana, *Ordem e Progresso*, sugerido por Benjamim Constant, reproduz a proposta que Comte fizera aos republicanos franceses em 1848.

A FUNDAÇÃO DO APOSTOLADO

A militância positivista se fez sentir entre nós mais intensamente a partir do último quartel do século XIX. Teixeira Mendes compôs, em 1924, um resumo cronológico da evolução do positivismo no Brasil[1]. O seu levantamento mostra que, entre 1850 e meados dos anos de 1970, a presença da doutrina limitou-se a expressões acadêmicas avulsas. Mendes lembra a tese de doutorado em matemática de Pereira de Sá apresentada em 1850 à Escola Militar; a correspondência de Nísia Floresta com o filósofo, que ela conhecera pessoalmente em Paris; o folheto do maranhense Brandão Jr. sobre a escravidão no Brasil, publicado em Bruxelas em 1865, que comprova o pioneirismo dos comtistas na luta pela abolição; enfim, algumas profissões de fé da parte de cidadãos ilustres como Benjamim Constant, professor na Escola Mi-

1. Teixeira Mendes, "Resumo Cronológico da Evolução do Positivismo no Brasil", *Boletim do Templo da Humanidade*, Rio de Janeiro, 1930, n. 507. O texto foi redigido em 1924.

Teixeira Mendes (1855-1927).
Em João Pernetta, *Os Dois Apóstolos*, Curitiba, 17 de julho de 1927.

litar e repetidor convicto da *Synthèse Subjective*, e o conselheiro João Alfredo.

Só a partir de 1874, com a publicação do primeiro volume de *As Três Filosofias* do médico paulista Luís Pereira Barreto e, em 1875, no Rio de Janeiro, com a adesão pública de Miguel Lemos e Teixeira Mendes à filosofia positiva, a propaganda ganha consistência grupal. Em 1876, Lemos e Mendes foram desligados da Escola Politécnica por terem escrito um artigo de crítica ao Visconde de Rio Branco. No mesmo ano, Oliveira Guimarães, professor de matemática no Colégio D. Pedro II, fundou a primeira Sociedade Positivista a que aderiram, entre outros, Benjamim Constant, Joaquim Ribeiro de Mendonça, Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Os dois últimos partem para Paris em outubro do ano seguinte. Decepcionando-se com o ensino de Emile Littré (o célebre dicionarista que divulgava os ensinamentos de Comte excluindo, porém, os textos religiosos do seu último período), os jovens neófitos passariam a integrar o grupo dos ouvintes de Pierre Laffitte, sucessor oficial de Comte. A residência do mestre na rua Monsieur le Prince número dez já era então o centro de um culto intenso do chamado positivismo ortodoxo, que aceitava não só a doutrina do *Cours de philosophie positive* (1830-1842) mas também a "religião da Humanidade" exposta no *Système de politique positive ou Traité de Sociologie instituant la religion de l'Humanité (1851-54)*.

Voltando de Paris no começo de 1881 e ungido por Laffitte como iniciado ao sacerdócio da Humanidade, Miguel Lemos assume a direção da Sociedade Positivista; em maio do mesmo ano, ele a converteria em Centro ou Igreja Positivista Brasileira, que se manteve em atividade até a morte do seu discípulo Teixeira Mendes, em 1927. Sob a direção de ambos, a entidade publicou mais de seiscentos folhetos (dos quais diversos em francês) sobre matérias que iam da defesa da educação leiga ao apoio aos ferroviários

detidos pela polícia do Rio, e da condenação do parlamentarismo "burguesocrático" à luta contra a "pedantocracia" dos nossos bacharéis e doutores... Alvos constantes foram também o "despotismo sanitário" e o serviço militar obrigatório.

Impõe-se ao historiador uma triagem. Constam entre os efeitos salutares da militância ortodoxa algumas iniciativas que, em várias conjunturas, se opuseram ao pesado conformismo social de nossas oligarquias liberais desde o fim do Império até o ocaso da República Velha. Pertencem ao saldo positivo: o pensamento antropológico anti-racista; a precoce adesão à campanha abolicionista mais radical; a luta pelo Estado republicano leigo com a conseqüente instituição do casamento civil, do registro civil obrigatório e da laicização dos cemitérios; a exigência sempre reiterada da austeridade financeira no trato da coisa pública; enfim, o interesse pela humanização das condições de trabalho operário, que resultou, tanto na França da Terceira República como no Brasil, em propostas de leis trabalhistas, afinal implementadas quando políticos gaúchos de formação positivista ascenderam ao poder central em 1930.

I

ANTI-RACISMO E ABOLICIONISMO

A estréia da militância positivista no Rio de Janeiro coincidiu com o início da fase aguda do abolicionismo. A campanha desenvolveu-se por todo o país ao longo dos anos de 1880. O discurso dos ortodoxos foi coerente com três princípios básicos da doutrina de Comte:

1. Na história da Humanidade, as três raças deverão concorrer, cada qual a seu modo, para o progresso das sociedades e a har-

monia fraterna da civilização. Se a raça branca é mais intelectualizada, a raça negra a supera em sentimento, e é este que deverá, com o tempo, prevalecer, na medida em que a afetividade é a sede do amor e o amor representa o princípio de todas as ações. Roger Bastide, analisando a questão racial na obra de Comte, nela antevê uma "apologia da mestiçagem" em oposição ao racismo predominante na antropologia européia do século XIX[2].

2. Os brancos oprimiram por séculos os negros africanos mediante uma instituição "vergonhosa", "criminosa" e "monstruosa" (adjetivos de Comte), a escravidão. A abolição é um dever universal, imperioso e imediato. Convém lembrar que a emancipação dos escravos nas colônias francesas só foi votada no parlamento de Paris em 1848. Durante o período revolucionário, Comte passou a interessar-se diretamente pelos destinos republicanos de sua pátria e do Ocidente. Dois anos depois, deu-se a supressão do tráfico no Brasil em virtude principalmente da pressão inglesa. Como se vê, a defasagem entre centro e periferia era real, mas menor do que tantas vezes se afirma.
3. O fim do regime escravo prende-se a um tópico nuclear da doutrina social positivista: *a incorporação do proletariado na sociedade moderna*. Para entender a relação orgânica que ambas as causas entretinham no discurso dos comtistas deve-se ler um dos primeiros boletins da Igreja Positivista Brasileira: O *Positivismo e a Escravidão Moderna*, publicado em março de 1884 com a dedicatória "À santa memória do primeiro dos pretos Toussaint Louverture (1746-1803), Ditador de Haiti, Promo-

2. Roger Bastide, "El Positivismo Brasileño y la Incoroporación del Proletariado de Color a la Civilización Ocidental", *Revista Mexicana de Sociologia*, México, set.-dez. 1946, VIII, 3.

2473.F.

Église et Apostolat Positiviste du Brésil

L'Amour pour principe, et l'Ordre pour base;
Le Progrès pour but.
Ordre et Progrès — Vivre pour autrui — Vivre au grand jour

1908

LA FEMME

Sa prééminense sociale et morale

SUIVIE DE

Nouveau

La solution de la question sociale

Conférences réalisées à l'Institut de Musique de Rio de Janeiro

PAR

R. TEIXEIRA MENDES

TRADUIT DU PORTUGAIS

PAR

Mme. ESTHER DE VIVEIROS

Édition dediée à la Très Sainte Ville de Paris

RIO DE JANEIRO
AU SIÈGE CENTRALE DE L'ÉGLISE POSITIVISTE DU BRÉSIL
Temple de l'Humanité
74, rue Benjamin Constant, 74
19 Moïse (19 Janvier 1940)
Année CLII de la Révolution Française, et LXXXVI de l'Ère Normale

tor e Mártir da liberdade da sua raça". Trata-se de uma antologia de textos sobre a escravidão extraídos das obras de Comte.

O Apostolado sempre vinculou a abolição ao tema do trabalho, preocupando-se com o que chamava de "proletariado nacional" e manifestando reservas à imigração em massa subsidiada pelo governo. Miguel Lemos e T. Mendes, distanciando-se dos republicanos paulistas, em geral fazendeiros de café ou seus prepostos, tinham plena consciência de que estes bloqueariam, quanto pudessem, medidas abolicionistas drásticas: "Os possuidores de escravos foram os construidores de nossa nacionalidade" – diz Miguel Lemos com ousado realismo histórico –, "e são eles que têm dominado até hoje. Por sua iniciativa, jamais a extinção da escravidão deu um passo"[3]. Como abolicionistas da primeira hora, os ortodoxos foram testemunhas das manobras dilatórias do Partido Republicano em São Paulo que tanto indignaram Luís Gama, a ponto de afastá-lo da agremiação. O seu depoimento vale como contra-argumento à tese acadêmica uspiana, de fundo weberiano, segundo a qual os fazendeiros paulistas, já orientados para "os valores modernos do capitalismo", teriam promovido a substituição do braço escravo pelo trabalho assalaria do. Trata-se de um equívoco que troca realidade histórica concreta pela tipologia sociológica[4].

Os corifeus do positivismo, que acompanharam de perto a campanha abolicionista, depõem enfaticamente:

3. Miguel Lemos e Teixeira Mendes, "A Liberdade Espiritual e a Organização do Trabalho", Rio de Janeiro, *Boletim do Apostolado Positivista do Brasil*, Rio de Janeiro, 1888, n. 54. O folheto saiu no dia 21 de abril, três semanas antes da promulgação da Lei Áurea.
4. Sobre o comportamento dos fazendeiros de café da província de São Paulo durante a campanha abolicionista, ver: José Maria dos Santos, *Os Republicanos Paulistas e a Abolição*, São Paulo, Martins, 1942; e Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, 4ª ed., São Paulo, 1985, pp. 579-598.

O passo inicial para a abolição foi devido à intervenção estrangeira, que foi o único poder capaz de tornar eficazes as medidas parlamentares votadas a contragosto. Suprimindo o tráfico, tornaram-se necessárias ainda solicitações estranhas, para que o poder central promovesse a segunda das medidas capitais, proclamando a liberdade dos nascituros de mulher escrava. Desta vez, como no caso precedente, o parlamento votou com resistência a medida que lhe era imposta por aquele poder.

Refere-se aos votos contrários à Lei do Ventre Livre, de 28 de setembro de 1871.

O tempo, porém, que medeou entre ambas, já havia permitido o advento de uma aspiração nacional, verdadeiramente decisiva, em prol da abolição, concorrendo não pouco para esse resultado a luta patriótica presidida por Lincoln. A partir desse momento, os escravocratas coligaram-se mais do que nunca. No seu desapontamento chegaram a procurar, com desafios republicanos, garantir a manutenção do que chamavam sua prioridade, julgando assim poder conter as tendências abolicionistas do chefe de Estado [D. Pedro II].

Quanto à política imigrantista, já em curso ao longo dos anos de 1880, os dois apóstolos não são menos assertivos:

Não contentes, porém, com sistematizar a permanência de seu deplorável domínio, começaram a engendrar outros meios de obter uma situação pessoal que não diferisse muito da de senhor de escravos. Surgiram, então, sob o pretexto de substituição do braço escravo ou de organização do trabalho livre, projetos sofísticos destinados a encobrir os verdadeiros móveis da burguesocracia. Daí as tentativas de colonização, mediante engodo e falsas promessas, visando-se, em primeiro lugar, a especular com a miséria dos grandes núcleos da Europa e dos Estados

Unidos, e terminando-se por planejar hipocritamente uma transplantação da raça chinesa[5].

Uma das reflexões notáveis dos nossos comtistas, e que soa nossa contemporânea, é a refutação do argumento escravista que alertava para o perigo da "vagabundagem do negro", caso fosse liberto por lei.

Para desvanecer este tecido de sofismas importa reconhecer, em primeiro lugar, que a vagabundagem, a recusa ao trabalho, não é um vício peculiar às classes pobres. A contemplação da sociedade demonstra não só que o maior número de vagabundos é fornecido pela burguesia, mais ainda que são esses os vagabundos mais prejudiciais. Porquanto os vadios que ela fornece dispõem de um capital que falta aos outros, e esses recursos os colocam em estado de lesar a sociedade, por modos inacessíveis aos proletários.

O abolicionismo radical dos ortodoxos está na base do rompimento da Igreja Positivista do Rio de Janeiro com a orientação central de Pierre Laffitte. O desligamento, ocorrido em 1883, foi causado por um desacordo doutrinário em torno da legitimidade moral da posse de escravos por um militante positivista. O ex-presidente da Sociedade Fluminense, o Dr. Joaquim Ribeiro de Mendonça, fazendeiro de café do Vale do Paraíba, anunciara no Jornal do Comércio a fuga de um seu escravo, prometendo recompensa a quem o apanhasse. Advertido por Miguel Lemos de que, na qualidade de discípulo de Comte, lhe era vedado possuir escravos, o Dr. Mendonça negou-se a alforriar os seus cativos, motivo pelo qual o chefe do Apostolado o excluiu da Igreja. Laffitte, inteirado

5. Miguel Lemos e Teixeira Mendes, *op. cit.*

da decisão de Lemos, interveio conciliatório em favor do fazendeiro alegando que só aos sacerdotes da religião da Humanidade se deveria aplicar aquela proibição. Lemos rompeu então com a direção francesa reafirmando a integridade dos seus princípios[6].

Na correspondência entre o Dr. Mendonça e Miguel Lemos, este lembra ao fazendeiro o conselho que Comte dera ao governo francês: entregar as Antilhas aos escravos imediatamente depois de alforriá-los (*Système de politique positive*, IV, cap. 5). E tratando da indenização, que os cafeicultores reclamavam asperamente, Lemos afirma a existência de uma obrigação simétrica: exigir do Império que indenizasse os escravos por "todo o tempo em que trabalharam de graça para os seus senhores".

A defesa dos indígenas também foi tomada a peito pelo Apostolado. No anteprojeto de constituição que Miguel Lemos ofereceu ao governo republicano, as terras dos nativos deveriam pertencer a uma nação ao mesmo tempo incluída no território nacional e dotada de estatuto próprio e independente, um outro Brasil. É conhecida a íntima conexão de Rondon com a Igreja Positivista à qual se manteve sempre fiel, e que o inspirou no seu trabalho junto ao Serviço de Proteção aos Índios[7].

6. Cf. a excelente exposição de Cruz Costa sobre as causas da ruptura de Miguel Lemos com Laffitte em *O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no Século XIX e a Evolução Histórica Nacional*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1950, pp. 208-222.

7. Teixeira Mendes, "A Influência Positivista no Atual Serviço de Proteção aos Índios". *Boletim da Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*, 21 dez. 1911, n. 334. Em outro boletim, "O Cientismo e a Defesa dos Indígenas Brasileiros", datado de 15 de dezembro de 1908, Mendes combate algumas expressões racistas do Dr. Hermann von Ihering, então diretor do Museu Paulista, que pregava a extinção dos caingangs(!). O folheto traz como epígrafe uma afirmação de Comte: "Aos olhos de um verdadeiro filósofo, a ingênua ignorância que distingue, a este respeito, os humildes pensadores da África Central é mais estimável, mesmo em racionalidade, do que a pomposa verbiagem dos soberbos doutores germânicos" (*Politique positive*, tomo III). É significativo que a oposição de Comte aos "doutores germânicos" seria revidada no Brasil dos fins do século XIX, quando Sílvio Romero, admirador do germanófilo Tobias Barreto, investe contra os positivistas no seu libelo vitriólico *Doutrina contra Doutrina*.

1910

N. 297

Eglise et Apostolat Positiviste du Brésil

L'Amour pour principe, et l'Ordre pour base ;
le Progrès pour but.

Vivre pour autrui. *Vivre au grand jour.*

JEANNE D'ARC

L'héroïque Vierge qui sauva la France au XV siècle
et annonça déjà la supériorité finale de la femme prolétaire

6 JANVIER 1412 — 30 MAI 1431

SA GLORIFICATION SOCIALE

PAR

AUGUSTE COMTE

Paris, c'est la France, l'Occident, la Terre . . .

11 CHARLEMAGNE — 28 JUIN

Sa consécration solennelle, à chaque anniversaire de son glorieux martyre, sera non-seulement nationale mais occidentale, comme cet immense bienfait, sans lequel le centre normal des populations d'élite perdrait peut-être l'indépendance indispensable à son office européen. (*Discours sur l'ensemble du Positivisme*, IV partie, p. 299. Paris, Juillet 1848).

RIO DE JANEIRO
AU SIÈGE CENTRAL DE L'ÉGLISE POSITIVISTE DU BRÉSIL
Temple de l'Humanité
74, rue Benjamin Constant
Juin 1910
Année CXXII de la Rév. Française, LVI de l'Ère Normale

II
A QUESTÃO SOCIAL

O interesse de Comte pela questão social ou, mais especificamente, pela classe operária, remonta aos seus anos juvenis, quando trabalhou como secretário de Saint-Simon. A filiação de Comte ao célebre industrial reformista foi precoce: basta dizer que, aos vinte e quatro anos, ele escreveu um *Plano dos Trabalhos Científicos Necessários para Reorganizar a Sociedade* (1822). De Saint-Simon, certamente o jovem filósofo herdou a crença no progresso da Humanidade guiada pela ciência e pela indústria. Igualmente a proposta do uso "altruísta" da propriedade traz a marca ética e, afinal, religiosa do sansimonismo. Comte usou o termo "comunismo" no *Discurso sobre o Conjunto do Positivismo*, de 1848, para caracterizar a função social da propriedade. São conhecidas as suas críticas à economia política clássica, que ele considerava abstrata e individualista, logo, anti-social. Só a nova moral positiva ou "sociocrática", imbuída do "espírito de conjunto", teria condições de superar o liberalismo anárquico que caracterizara os primeiros decênios da revolução industrial. Daí o seu endosso aos impostos diretos, que incidem sobre a renda dos proprietários, e a suas reservas à transmissão patrimonial pelo instituto da herança. "Nossos comunistas refutaram muito bem os juristas quanto à natureza geral da propriedade" (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, parágrafo 64 – *Théorie positive de la propriété)*. Acolhendo o princípio da modificabilidade da ordem natural à medida que esta se torna complexa (superorgânica) e ascende à ordem moral, Comte abre caminho para um pensamento político reformista que propõe a intervenção da "sabedoria humana nas diversas fases do movimento social".

Em março de 1848, Comte encomenda a uma comissão de três de seus discípulos diletos um relatório sobre a questão do tra-

balho. O *Rapport à la société positiviste*, entregue ao filósofo, é uma síntese límpida do discurso social planejador dos ortodoxos. Flagelos do capitalismo liberal como o desemprego são denunciados com lucidez, e o remédio de um Estado-Providência é recomendado contra as práticas irracionais do *laissez-faire*. "O sofrimento dos trabalhadores é a porção mais preciosa da riqueza pública" – frase que prepara a argumentação dos signatários do Relatório em prol de uma legislação eficiente do trabalho: "Nós cremos que uma grande parte dos males vem da imprevidência, que os industriais não podem combater senão debilmente, que o Estado pode e deve intervir contanto que sua intervenção seja prudente e esclarecida"[8].

Uma das idéias originais do relatório é a do caráter não-venal do trabalho, que não deve ser considerado "uma mercadoria como qualquer outra". Nenhum salário paga o esforço humano. Sendo uma atividade social e pessoal, o trabalho não tem preço. A remuneração do operário deverá ser decomposta em duas partes: a primeira, fixa e maior, seria calculada exclusivamente em função das necessidades do trabalhador e de sua família, composta, em média, de sete membros; a segunda parte, variável, contemplaria a produtividade. A norma de equacionar a base do salário em termos de necessidade objetiva do proletário salvaria toda uma classe de viver ao arbítrio dos donos da produção. Traduzindo em termos marxistas, caberia ao Estado, em última instância, controlar a mais-valia do capitalismo, ou seja, corrigir o mercado de trabalho, tese manifestamente reformista à qual os positivistas nunca renunciaram. Graças à previdência do Estado, outras situações críticas poderiam ser resolvidas ou, pelo menos, alivia-

8. O *Rapport* de Magnin, Jacquemin e Belpaume, prefaciado por Augusto Comte, pode ler-se, na íntegra, na obra de Angèle Kremer-Marietti, *Auguste Comte*, Paris, Seghers, 1970, pp. 170-179.

das. O relatório menciona o temor que os operários franceses tinham dos "trabalhadores estrangeiros"; os pesados investimentos em guerras, que costumam ser o antídoto das crises industriais; e as "vergonhosas disputas entre as colônias e as metrópoles". O anticolonialismo é, de resto, tópico presente nos números da *Revue Occidentale*, órgão oficial dos positivistas franceses. Ficamos pasmos com a atualidade dessa radiografia dos impasses do capitalismo industrial feita há cento e cinqüenta anos... Enfim, aconselha-se o governo a provocar, em todas as comunas, assembléias populares onde os cidadãos seriam convidados a discutir sobre as obras públicas a serem executadas nas fases de recessão e desemprego. A comissão que elaborou o texto do Relatório era composta de três operários escolhidos a dedo pelo filósofo: Magnin, oficial marceneiro, relator: Jacquemin, oficial mecânico; Belpaume, oficial sapateiro.

Depois da morte de Comte (1857), as suas teses sobre a incorporação do operário na sociedade moderna foram desdobradas em propostas pontuais de humanização da vida do proletário. A presença de trabalhadores qualificados na Sociedade Positivista animou a participação de seus membros como delegados em congressos operários no último quartel do século XIX. A *Revue Occidentale* constitui um acervo rico de artigos sobre a questão social e as relações ora amistosas, ora tensas, entre os positivistas, os socialistas e os comunistas franceses. No Segundo Congresso Operário, reunido em Lyon, em 1878, positivistas e marxistas aprovaram propostas que só a cavaleiro do século XX seriam oficializadas quando da fundação do Ministério do Trabalho, onde a atuação dos sindicalistas comteanos foi decisiva. Reivindicações comuns a todos os grupos ideológicos: jornada de oito horas, supressão do trabalho noturno para menores e mulheres; igualdade de salários em trabalhos iguais; aposentadoria para os idosos; educação pri-

mária universal e gratuita. As propostas trabalhistas da Sociedade Positivista eram elaboradas por uma agremiação de operários estimulados por A. Comte e Laffitte: o *Cercle d'études sociales des prolétaires positivistes de Paris*, de que faziam parte um talhador de cristais, dois cozinheiros, um montador em bronze, vários tipógrafos e mecânicos, um construtor de piano e órgão, um pintor de paredes, dois funileiros ou chumbeiros, um marceneiro, um gravador, um latoeiro. A figura central do grupo era o marceneiro Fabien Magnin (1810-1884), a quem Conte delegara em testamento o papel de futuro presidente perpétuo da Sociedade Positivista e membro do triunvirato que deveria assumir o governo francês, caso fosse instalada, em 1848, uma ditadura republicana nos moldes da sua doutrina...

No Brasil, as intervenções da Igreja Positivista tentavam aplicar ao contexto local os princípios básicos dos ortodoxos franceses. A *Revue Occidentale* era assinada e lida, de ponta a ponta, por Miguel Lemos e Teixeira Mendes. No boletim intitulado *A Verdadeira Política Republicana e a Incorporação do Proletariado na Sociedade Moderna*, Teixeira Mendes reconstitui com minúcia as posições do Apostolado em relação aos direitos do trabalhador. Como estes não haviam sido consignados formalmente na Constituição da República de 1891 (apesar das propostas dos congressistas gaúchos Demétrio Ribeiro e Júlio de Castilhos), o vice-diretor do Apostolado aproveita uma brecha do artigo 78 para legitimar as iniciativas trabalhistas do seu grêmio. Diz o art. 78: "A especificação das garantias e direitos expressos na Constituição Federal não exclui outras garantias e direitos não enumerados, mas resultantes da forma de governo que ela estabelece e dos princípios que consigna". Logo, *o que não exclui pode incluir.*

Teixeira Mendes propõe que façam parte da legislação ordinária:

9f3327646
Biblioteca Universitária
UFSC

1. o direito a férias remuneradas, que deve estender-se a todos os funcionários públicos, inclusive os jornaleiros (diaristas), o que, de fato, se efetivou episodicamente em administrações simpáticas às idéias positivistas. Mendes, para abonar a sua argumentação, transcreve ordens do primeiro ministro da Agricultura da República, o comtista Demétrio Ribeiro, que concedeu quinze dias de férias a todos os seus funcionários, inclusive "praticantes serventes"[9]. Não por acaso, Francisco Glicério, republicano da ala paulista, que sucedeu a Demétrio no ministério, encolheu para nove dias o período de quinze, "em virtude de uma concessão descabida aos preconceitos industrialistas", acusa Teixeira Mendes;
2. o direito à pensão concedida a empregados de idade avançada ou que padecessem de moléstias contraídas nos trabalhos do seu estabelecimento. Tratava-se de medida isolada que o Marechal Deodoro da Fonseca tomou para beneficiar os funcionários da Casa de Correção da Capital Federal;
3. direito a um salário-mínimo, que seria composto, segundo a fórmula de Comte, de um ordenado fixo mais uma gratificação variável. A medida só foi aplicada aos guardas de linha, operários de oficina e estafetas da Repartição Geral dos Telégrafos, sob as ordens de Benjamim Constant quando ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos do Governo Provisório (agosto de 1890);
4. direito de greve. Em diversas ocasiões, o Apostolado solidarizou-se com grevistas (operários de construção, ferroviários, doqueiros, carroceiros) e interveio junto às autoridades po-

9. No boletim mencionado vem reproduzido um ofício encaminhado por Machado de Assis, na época responsável pela Diretoria do Comércio do Ministério da Agricultura, ao diretor interino do Museu Nacional, comunicando a ordem do ministro (14 dez. 1889).

liciais para que liberassem operários detidos "por aliciarem muitos dos seus colegas para a greve"[10]. No caso da greve dos ferroviários do Rio de Janeiro, em outubro de 1905, o protesto contra a "despótica intervenção de nossos governantes" veio calçado por um discurso que comparava o tratamento dado aos proletários pela República com a resistência dos escravistas às medidas abolicionistas. "E nem se pretenda que a greve é o abuso da liberdade, a greve é, pelo contrário, o recurso normal que tem o proletariado contra os abusos quaisquer de autoridade temporal ou espiritual"[11]. T. Mendes identifica as causas do conflito entre patrões e empregados na sobrevivência do "regime militar", que ainda não teria sido superado inteiramente pelo "regime científico-industrial". O espírito de guerra e os hábitos escravistas estariam ainda imperando no cotidiano das fábricas e suscitando a prepotência dos chefes e a revolta dos proletários. Quanto às reivindicações destes, diz:

Assim, ninguém pode contestar hoje a justiça das reclamações proletárias quanto à instituição das oito horas de trabalho industrial diário e a restauração do descanso semanal. Augusto Comte demonstrou mesmo que deveria haver em cada semana dois dias consecutivos de folga, um para o culto público, outro para o repouso doméstico, como já o havia tentado uma lei de Cromwell.

Comentando a intervenção da polícia nos conflitos, T. Mendes é categórico: "o Governo exorbita mais do que exorbitava no

10. T. Mendes, "A Propósito da Atual Greve dos Operários de Construção". *Boletim do Apostolado Positivista*, Rio de Janeiro, 8 out. 1912, n. 348.
11. T. Mendes, *As Greves e a Política Republicana*. Rio de Janeiro, Apostolado Positivista, 13 out. 1905.

tempo da monarquia, mandando que o exército fosse empregado na captura de escravos fugidos"[12].

Rastreando as variadas situações em que o Apostolado interveio, encontrei um belo exemplo de solidariedade a grevistas italianos perseguidos como anarquistas pela polícia paulistana e expatriados por força de delações do consulado. Regressando à Itália, os operários deram um testemunho do apoio que receberam do Centro Positivista do Rio, que, como é notório, não comungava com as teses anarco-sindicalistas[13].

III

A DITADURA REPUBLICANA

Os positivistas foram, desde o início, ferrenhos republicanos. A doutrina de Comte, baseada na lei dos três estados, tinha a esse respeito certezas inabaláveis: dissolvido o Antigo Regime com seu mito do direito divino dos reis, a forma republicana se teria imposto como o regime próprio à nova era científica e industrial. No entanto, com o predomínio das tendências puramente negativas e individualistas do que o pensador chamava "metafísica democrática", o republicanismo jacobino foi sendo minado e, afinal, substituído pelo parlamentarismo "burguesocrático" ao longo da primeira metade do século XIX.

Tendências retrógradas de um lado (monárquicas e teológico-militares) e, de outro, correntes anárquicas, bloquearam o ca-

12. T. Mendes, "As Greves, a Ordem Republicana e a Reorganização Social. A Propósito da Greve na Companhia Paulista de Vias Férreas e Fluviais". *Boletim do Apostolado Positivista*, Rio de Janeiro, 18 maio 1906, n. 232.

13. "Agradecimento dos Operários Italianos". A carta, assinada por dez sindicalistas, saiu no *Estado de S. Paulo* e vem datada de 14 de dezembro de 1894. Miguel Lemos transcreveu-a na *14a. Circular Anual* do Apostolado, Rio de Janeiro, 1894.

minho que o exemplo da Convenção de 1793 e a obra de Danton tinham aberto, isto é, o modelo da *ditadura republicana*. Neste regime, combinação de jacobinismo e positivismo ordenador, o papel dos parlamentares seria reduzido à votação do orçamento para a qual bastariam apenas três meses de sessões de uma câmara única, a assembléia nacional. A participação dos deputados seria honorífica, logo gratuita. A força do poder executivo é realçada nos níveis nacional e provincial. As reeleições são recomendadas e podem ocorrer regularmente, desde que venham sancionadas por plebiscitos. As eleições seriam diretas e o voto se faria a descoberto segundo o princípio reiterado pelo mestre: viver às claras.

O caráter ditatorial do governo não se estenderia, porém, à esfera "espiritual" da sociedade. O Estado não deveria ter ingerência direta nas áreas educacionais, culturais, religiosas e profissionais, em geral, que se desenvolveriam com toda a liberdade a partir das famílias e dos grupos emersos das interações sociais. As instituições acadêmicas estatais e as eclesiásticas sempre foram criticadas por Auguste Comte e seus discípulos, que as acusavam de formar literatos, palradores irresponsáveis e parasitas. Comte augurava que os proletários, devidamente instruídos pela militância positivista, substituíssem os *pedantocratas* ornados de diplomas oficiais[14]. Papel relevante na construção de sociocracia seria dado à mulher, sublimada na figura da amada do filósofo, Clotilde de Vaux, a quem os ortodoxos franceses e brasileiros prestavam um culto religioso.

14. O projeto político de Comte ganhou forma precisa em agosto de 1848, quando a situação revolucionária da França o levou a formular as propostas de "um novo governo revolucionário". O filósofo confiou na ocasião a Emile Littré (membro do Instituto e do Conselho Municipal de Paris, relator), Fabien Magnin (marceneiro) e Pierre Laffitte (professor de matemática) a elaboração de um relatório em que se expusesse "a natureza e o plano do novo governo revolucionário da República francesa". A íntegra desse texto pode ser lida na *Revue Occidentale*, Paris, 1889, vol. 23.

No Brasil, a aliança dos positivistas com os republicanos se fez inicialmente nas salas de aula da Escola Politécnica e da Escola Militar. A figura de proa foi Benjamim Constant, professor de matemática e verdadeiro guru dos jovens engenheiros e oficiais desde os anos de 1870 até a sua morte, quando já era celebrado como o "fundador da República". Vinculado à Sociedade Positivista do Rio de Janeiro, Benjamim Constant foi sempre ouvinte respeitoso das preleções de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, embora se mantivesse distante da posição ortodoxa rígida do Apostolado.

Propostas positivistas incorporadas à nova ordem republicana foram a separação da Igreja do Estado, a implantação do casamento e do registro civil e a secularização dos cemitérios. A divisa da nova bandeira nacional, *Ordem e Progresso*, representou talvez a vitória simbólica mais ostensiva da linguagem de Comte na construção do imaginário republicano.

Entretanto, os limites da influência do Apostolado logo se fizeram sentir quando se discutiu a primeira Constituição da República, em 1891. Uma semana depois de proclamado o novo regime, Miguel Lemos oferecia, "ao Povo e ao Governo da República", algumas "indicações urgentes" que deveriam nortear a curto prazo a política republicana. A rigor, reproduziam medidas que o relatório de Littré-Magnin-Laffitte havia preconizado por ocasião da revolução de 1848. Destaquem-se: a manutenção da ditadura republicana em caráter definitivo; a constituição a ser aprovada em plebiscito nacional votado por todos os cidadãos maiores de 21 anos, soubessem ou não ler e escrever; a separação da Igreja e do Estado; a existência de uma única câmara central com funções exclusivas de assembléia orçamentária[15].

15. Miguel Lemos, "Ao Povo e ao Governo da República", em *9a. Circular Anual do Apostolado*, Rio de Janeiro, 1889.

No plenário da assembléia que elaborou a Constituição de 1891, a maioria representava tendências liberais herdadas da monarquia; ou, no caso dos republicanos paulistas, prevalecia a adesão ao modelo norte-americano, que combinava presidencialismo e democracia parlamentar. Os ortodoxos estavam, portanto, em minoria: a ação de positivistas gaúchos como Júlio de Castilhos, Demétrio Ribeiro e Pinheiro Machado não pôde sobrepujar a vertente liberal liderada por Rui Barbosa, com quem Teixeira Mendes iria polemizar mais de uma vez.

Algumas propostas dos positivistas, que hoje consideraríamos progressistas, não encontraram eco no Congresso constituinte: a extensão do voto aos mendigos, analfabetos e praças de pré; a liberdade de testar e adotar com vistas à abolição dos privilégios hereditários; a obrigatoriedade do arbitramento antes de declaração de guerras. Esta última proposta acabou sendo parcialmente adotada na Constituição de 1891. Convém lembrar que o pacifismo dos ortodoxos foi coerente e sistemático: condenaram a "guerra fratricida" do Paraguai, recomendando que se devolvessem os troféus tomados ao povo irmão. Com igual veemência deploraram a brutalidade do conflito mundial de 1914 e todas as guerras coloniais nesse período de auge do imperialismo europeu. Comte fora drástico ao propor a conversão dos exércitos nacionais em polícias civis, as gendarmerias. Teixeira Mendes, biografando Benjamim Constant, augurava "a deposição das armas nos museus para que as gerações vindouras pudessem admirar com horror o longo período de barbárie que vem desde a origem da Humanidade transformando os elementos de progresso em elementos de destruição"[16]. O Apostolado criticou reiteradamente o

16. T. Mendes, *Benjamim Constant*, Rio de Janeiro, Templo da Humanidade, 1913, vol. I, p. 348.

Natal de Auguste Comte, em 19 de janeiro de 1912. Festa de sua mãe, Rosália Boyer, no terreno destinado à ereção da Capela da Humanidade de Porto Alegre. Um grupo de crianças positivistas, ao som do Stabat Mater de Rossini, conduz, em pequeno andor, o cofre com as relíquias e documentos a serem encerrados na pedra fundamental. Em *Comemoração do Sétimo Centenário Subjetivo de São Francisco de Assis*, Porto Alegre, capela da Humanidade, nº 1, 1926.

serviço militar obrigatório louvando-o no *Catecismo Positivista* e no *Apelo aos Conservadores* de Comte[17].

IV

DIFUSÃO. O ELO GAÚCHO

Ivan Lins, na sua bem documentada *História do Positivismo no Brasil*, pesquisou a influência do comtismo em várias províncias do Império. Desde os anos de 1860 e avançando pelas três primeiras décadas da República, intelectuais e políticos mais ou menos afinados com o núcleo do Rio defenderam idéias e medidas públicas que ecoavam os preceitos do "mestre de Montpellier". A lista é numerosa. Menciono alguns nomes notórios: Rocha Lima, Clóvis Bevilacqua, Capistrano de Abreu, Euclides da Cunha (os dois últimos inclinaram-se para o positivismo apenas nos anos iniciais da sua formação), Brandão Jr., Celso Magalhães, Barbosa Lima, João Pinheiro, Godofredo Furtado, Cesário Mota, Moniz Freire, Silva Jardim, Pereira Barreto, Alberto Sales, Pedro Lessa, Vicente Licínio Cardoso, Martins Jr., Vicente de Carvalho, Martins Fontes, Aarão Reis, Basílio de Magalhães, Lauro Müller, Serzedelo Corrêa, Lauro Sodré, Candido Mariano da Silva Rondon, Horta Barbosa. O número de engenheiros, oficiais do exército, professores de matemática e de ciências naturais é alto, seguido de administradores públicos e juristas, profissões em que predominam os valores de ordem, método, organização, planejamento: *prever para prover*. Reformismo, mas não revolução: *conservar melhorando*.

Mas em província brasileira alguma o positivismo deitou raízes tão profundas e duradouras como no Rio Grande do Sul. Re-

17. T. Mendes, "Ainda o Militarismo perante a Política Moderna". *Boletim do Apostolado*, Rio de Janeiro, 1908, n. 249.

tomo aqui a análise que fiz do implante do positivismo na política gaúcha[18]. O fenômeno do *castilhismo*, precursor da tendência entre autoritária e progressista dos anos de 1830, representa exemplarmente a capacidade de uma doutrina européia enxertar-se no tronco ideológico de uma formação social periférica, onde perdurou por largos anos cimentando decisões políticas relevantes e enformando não só discursos mas caracteres, tipos de personalidade. Como o liberalismo conservador e oligárquico do Segundo Reinado, o positivismo no Sul foi uma ideologia de origem européia perfeitamente enxertada em interesses locais, nada havendo de deslocado ou postiço na sua longa hegemonia. O liberalismo econômico, implantado com a abertura dos portos em 1808, e o liberalismo parlamentar vigente no período monárquico representaram escolhas funcionais das classes dominantes. O fato de ambas conviverem com o trabalho escravo não foi um paradoxo e muito menos um disparate, mas índice de uma *conexão material e estrutural* que sustentou firmemente o estado imperial até a vitória das campanhas abolicionistas e republicanas.

Júlio de Castilhos (1860-1903), filho de agricultores remediados da região missioneira, conheceu o positivismo nos bancos da Academia de Direito de São Paulo, onde ingressou em 1877. Abraçou logo as bandeiras republicanas e abolicionistas radicais que formariam o cerne da sua ação política quando, já de volta à sua província, colaborou na redação das *Bases do Programa dos Candidatos Republicanos*, manifesto do Primeiro Congresso do Partido Republicano Rio-Grandense (1883).

À diferença dos correligionários paulistas, o PRR defendia intransigentemente a liberação imediata dos escravos sem qualquer

18. Cf. Alfredo Bosi, "A Arqueologia do Estado-Providência", em *Dialética da Colonização*, São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

indenização aos proprietários. As propostas das *Bases* refletiam as leituras comtianas do jovem Castilhos: supressão dos gastos improdutivos, impostos diretos (em especial, o imposto territorial), alargamento do direito de voto, liberdade de cultos, secularização dos cemitérios, matrimônio civil obrigatório, liberdade profissional. Castilhos pregou essas idéias no órgão do partido, a *Federação*, onde escreveriam, mais tarde, Getúlio Vargas, Pinheiro Machado e Lindolfo Collor.

No começo de 1889 Castilhos liderou, em sua estância em Reserva, um grupo de republicanos que radicalizaram, em manifesto à nação, a luta antimonárquica. Entre os subscritores do documento estavam Assis Brasil, Demétrio Ribeiro e Pinheiro Machado.

Proclamada a República, Castilhos e seu discípulo fiel, Borges de Medeiros, tomaram as rédeas do PRR. Borges foi reconduzido cinco vezes à presidência do Estado e, antes de deixar o poder, indicou o nome de Getúlio Vargas para sucedê-lo (1928). Não cabe aqui narrar as vicissitudes desse período que foi tumultuado por conflitos sangrentos entre os republicanos (os *pica-paus*) e os liberais da Campanha, chamados *maragatos*. Importa frisar que, ao longo desses quarenta anos, exerceu-se a "ditadura republicana" garantida pelas sucessivas reeleições do presidente do Estado. Era a aplicação coerente do conselho comteano da continuidade administrativa, bastante favorecida pelo fato de os eleitores votarem a descoberto: viver às claras... Castilhos e Borges seguiam à risca as cláusulas da Constituição gaúcha de 14 de julho de 1891, redigida pelo primeiro: centralização dos poderes na figura do chefe do executivo; reeleições permitidas no caso de o candidato alcançar as três quartas partes dos votos; assembléia legislativa exclusivamente orçamentária e sem percepção de subsídios; indicação do vice pelo presidente eleito.

A constituição gaúcha trazia dispositivos que combinavam o

centralismo autoritário com formas plebiscitárias, e o seu fim político era controlar o poder oligárquico dos estancieiros da Campanha. Transcrevo os artigos 32 e 33 da carta castilhista que ilustram o espírito dos republicanos positivistas:

Art. 32 – Antes de promulgar uma lei qualquer, salvo o caso a que se refere o art. 33, o presidente fará publicar com a maior amplitude o respectivo projeto acompanhado de uma detalhada exposição de motivos.

Art. 33 – Parágrafo 1º – O projeto e a exposição serão enviados diretamente aos intendentes municipais [*prefeitos nomeados pelos presidentes de Estado*, A.B.], que lhes darão a possível publicidade nos respectivos municípios.

Parágrafo 2º – Após o decurso de três meses, contados do dia em que projeto for publicado na sede do governo, serão transmitidos ao presidente, pelas autoridades locais, todas as emendas e observações que forem formuladas por qualquer cidadão habitante do Estado.

Parágrafo 3º – Examinando cuidadosamente essas emendas e observações, o Presidente manterá inalterado o projeto, ou modificá-lo-á de acordo com o que julgar procedente.

Parágrafo 4º – Em ambos os casos do parágrafo antecedente, será o projeto, mediante promulgação, convertido em lei do Estado, a qual será revogada se a maioria dos conselhos municipais representar contra ele ao Presidente".

Esvaziando as atribuições do legislativo estadual, a constituição de Castilhos reforçava as duas pontas extremas do processo eleitoral: o chefe do executivo e os vereadores (conselheiros municipais). Acresce que se facultava ao eleitorado o direito de cassar os mandatos dos deputados, sempre mediante voto aberto.

Ao examinar o texto da constituição gaúcha, Miguel Lemos afirmou, em carta ao confrade Demétrio Ribeiro, "que a nova

constituição representava o passo mais adiantado até aqui realizado no sentido de nossas soluções". E acrescenta: "é a mais adiantada de todas quantas têm surgido até agora no Ocidente"[19]. Em 1897, quando foi lembrado o nome de Castilhos para concorrer à presidência da República, Miguel Lemos e Teixeira Mendes manifestaram-se favoravelmente à sua candidatura[20].

O elogio do Apostolado à carta riograndense poderá parecer tendencioso, mas, ao menos em um dos seus artigos, o de n. 74, assistirá razão a Miguel Lemos: "Ficam suprimidas quaisquer distinções entre os funcionários públicos do quadro e os simples jornaleiros, estendendo-se a estes as vantagens que gozarem aqueles". Somente um quarto de século depois, mais precisamente, a 31 de janeiro de 1917, foi que o México deu guarida, em sua constituição, a dispositivos de defesa do trabalhador obreiro [braçal][21].

As iniciativas políticas e econômicas de Castilhos e Borges de Medeiros confirmam a inspiração doutrinária que os norteou. Foram executivos fortemente centralizadores e, ao mesmo tempo, voltados para o que lhes parecia ser o bem público. Jamais os seus mais encarniçados inimigos levantaram a mínima suspeita sobre a probidade administrativa dos seus governos. Eram encarnações do jacobinismo republicano: Catões impolutos e implacáveis. O historiador José Murilo de Carvalho os chamou "bolchevistas da classe média", expressão que, descontada a hipérbole, não será de todo imprópria...

Em tempos de predomínio dos princípios liberais, Castilhos e Borges procuraram compensar, mediante impostos diretos, isenções às pequenas indústrias e medidas trabalhistas (ainda embrio-

19. Miguel Lemos, Apêndice à *13ª. Circular Anual do Apostolado*, Rio de Janeiro, 1893.
20. Miguel Lemos, *17ª. Circular Anual do Apostolado*, Rio de Janeiro, 1899.
21. *Apud* Zilah C. Didonet, *O Positivismo e a Constituição Riograndense de 14 de julho de 1891*, Universidade de Santa Maria, 1977.

nárias) a desigualdade visível na sociedade gaúcha. Uma sociedade em que a riqueza estava concentrada nas mãos dos estancieiros exportadores de charque. No último quartel do século XIX, uma formação socioeconômica mais complexa e diferenciada foi surgindo com a chegada dos imigrantes italianos na Serra, vinhateiros em geral, e com a expansão de uma classe média ligada ao comércio urbano, à pequena indústria e às profissões liberais, sobretudo em Porto Alegre. O PRR representava, de preferência, esses grupos rurais (colonos, pequenos proprietários) e urbanos. Daí as reiteradas isenções concedidas às manufaturas, contrastando com a taxação, módica embora, dos latifúndios da Campanha. Daí o cuidado de criar um mínimo de legislação do trabalho que atendesse aos reclamos dos pequenos funcionários públicos e dos operários diaristas que os positivistas consideravam oprimidos pelo "empirismo dos chefes industriais". Os trabalhadores deveriam ser incorporados à sociedade, onde, no dizer incisivo de Comte, estavam apenas "acampados".

Se precisássemos qualificar a política castilho-borgista em termos de Direita ou Esquerda, teríamos dificuldade de encontrar um só rótulo. Como autoritária estaria à direita do liberalismo democrático pregado por seus opositores do Partido Liberal. Em termos de planejamento econômico e legislação social, porém, situava-se à esquerda das oligarquias e deve ser aproximada do trabalhismo inaugurado pelo seu herdeiro, Getúlio Vargas.

Iniciando a sua carreira como deputado republicano, em 1909, sob a égide do castilhismo, e sucedendo na presidência do Estado, em 1928, a seu mentor, Borges de Medeiros, Getúlio representa o elo entre o comtismo dos republicanos e a vertente nacionalista, planificadora e trabalhista que, sob a sua influência direta, regeu o Brasil dos anos de 1930 até o golpe udeno-militar de 1964. Vargas, filho e irmão de militantes positivistas gaúchos, pronunciou a ora-

ção fúnebre em louvor de Júlio de Castilhos. Contava, então, vinte anos de idade. A presença comteana é tangível na sua formação ideológica: executivo forte, escasso apreço pela instituição parlamentar, austeridade no trato das finanças públicas; apoio à nacionalização dos serviços públicos e de empresas de interesse estratégico[22]; enfim, mediação do governo nas relações entre o capital e o trabalho, concretizada nas leis que promulgou desde o governo provisório com a criação do Ministério do Trabalho. O novo órgão foi confiado a um positivista histórico, Lindolfo Collor.

Quanto às posições nacionalistas estatizantes, que marcariam o itinerário de Vargas até a sua trágica morte em 1954, devem ser atribuídas também ao clima favorável do dirigismo econômico que se instaurou após a depressão de 1929. A crise do capitalismo liberal foi então ampla, tendo sido enfrentada por governos ideologicamente díspares como o Labour Party Inglês e o New Deal americano, o fascismo italiano e o integralismo português. O traço comum a todos era a intenção de regular pelo Estado as forças do mercado. No Brasil, o positivismo social dos homens de 1930 (que Joseph Love chamou de "geração de 1907", ano em que entraram para a vida pública) enxertou-se como pôde, pragmaticamente, naquele novo tronco internacional. A Assembléia Constituinte elegeu, em 1934, Getúlio Vargas presidente da República com 175 votos contra os 54 votos dados a Borges de Medeiros, consagrando, deste modo, em nível nacional, os líderes do republicanismo gaúcho. As idéias dos mortos, como previa o filósofo, continuavam a inspirar os vivos, mas o caleidoscópio da História não pararia de girar combinando formas antigas e novas, algumas imprevisíveis.

22. Quanto às medidas de socialização dos serviços públicos tomadas por Borges de Medeiros e Getúlio Vargas no âmbito dos governos republicanos gaúchos, cf. Alfredo Bosi, *op. cit.* pp. 289-294.

Biografia Intelectual e Paisagem Urbana no Brasil: De Aarão Reis a Pierre Monbeig

HELIANA ANGOTTI SALGUEIRO

I
INTRODUÇÃO

Contrária às generalidades das relações culturais na história das cidades, tomo por base a experiência de atores sociais em situações precisas e em torno de dois temas clássicos: a formação e o crescimento urbanos. Há mais de vinte anos, mudanças metodológicas vêm se firmando para a construção de uma nova história urbana: volta das representações e, em conseqüência, volta dos homens que as produzem e as difundem[1]. A história das transferências e apropriações inscreve-se em leituras de trajetórias biográficas que articulam os indivíduos às representações e práticas experimentadas no âmbito de cada

1. Textos de um autor-chave desta renovação historiográfica são acessíveis em português – Cf. Heliana Angotti Salgueiro (org.), *Bernard Lepetit. Por uma Nova História Urbana*, São Paulo, Edusp, 2001.

caso[2]. Nessa linha, escolhi dois atores, o engenheiro Aarão Reis e o geógrafo Pierre Monbeig, ligados a duas situações urbanas significativas. O primeiro fez parte da história da fundação de Belo Horizonte, no final do século XIX; o segundo acompanhou o crescimento de São Paulo, onde viveu de 1935 a 1946 como professor de geografia humana, na então nascente Universidade de São Paulo. As práticas intelectuais de ambos inscrevem-se na história cultural das relações Brasil-França, que passa por leituras, modelos de referência e instituições de ensino.

Engenheiros e geógrafos partilham enfoques no que se refere ao *locus* urbano. Seus olhares convergem, pelo menos, sobre três questões: a situação topográfica, a paisagem e a morfologia (em sentido amplo) – acrescentem a *técnica* para os engenheiros e a *História* para os geógrafos. Não posso discutir neste ensaio todos os níveis de articulação que esses temas sugerem, em relação às transformações ocorridas nas cidades ao longo dos séculos XIX e XX. Meu propósito aqui é apenas de refletir sobre alguns aspectos da história e da geografia cultural da paisagem urbana de Belo Horizonte e de São Paulo, a partir do pensamento de porta-vozes de formação francesa que participaram das mutações ou as descreveram. A evolução destas duas cidades é exemplar da acepção do que é *ser moderno* de uma época para outra: do *cientismo positivo* de tipo haussmanniano planejado por Aarão Reis em Belo Horizonte, ao *dinamismo* de São Paulo quando se tornava uma "metró-

2. Tenho desenvolvido essa linha de pesquisa desde minha tese de doutorado apresentada na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, em 1992: *La Casaque d'Arlequin. Belo Horizonte, une capitale éclectique au XIXe siècle*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1997; e em alguns artigos: "Augustin Rey: Um Arquiteto *Beaux-Arts* na Cruzada do Urbanismo Moderno", *Gávea. Revista de História da Arte e Arquitetura*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 13, set. 1995; "Grandjean de Montigny, Caminhoá, Magalhães e Morales de Los Rios: Trajetórias e Modalidades de Apropriação do Sistema da Ecole des Beaux-Arts de Paris", *Anais do Seminário 180 anos da EBA*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997. Ver ainda meu livro sobre Aarão Reis, citado mais adiante.

pole tropical", segundo a *descrição explicativa* de Pierre Monbeig. Ele percebe hibridismos e transformações na sua *paisagem urbana* (a expressão já aparece em seus textos), com a substituição do chamado modelo francês pelo americano – guardadas as devidas proporções – a partir dos anos de 1930.

Belo Horizonte representa um momento de transição na gênese do urbanismo no Brasil, uma das únicas ocasiões em que novas maneiras de pensar a cidade chegam a materializar-se, ainda que de forma fragmentária. A pesquisa nos arquivos do Rio e de Paris comprova que, desde a segunda metade do XIX até a Primeira Grande Guerra, as propostas de replanejamento urbanístico e arquitetural estavam na ordem do dia nas páginas de revistas, opúsculos e outros impressos especializados, cuja circulação sem fronteiras permite a colocação de questões semelhantes em vários países, malgrado as diferenças entre eles. Neste movimento de comunicação, lembrarei aqui alguns tópicos sobre o que representou então a construção da nova capital de Minas Gerais, para depois tratar das mutações registradas em São Paulo sob a óptica do geógrafo Pierre Monbeig[3]. Para concluir, tratarei da imagem da cidade-artefato que sobe e se fragmenta: descontínua, inorgânica e fractal. Veremos que Belo Horizonte e São Paulo, apesar das diferenças históricas, acabam apresentando uma única paisagem,

3. Objeto de minha pesquisa desde 1999, o projeto Fapesp "Pierre Monbeig – Pioneiro da Geografia Cultural no Brasil: Cidade, Território, Paisagem", é desenvolvido no IEB/USP, no âmbito do Grupo Interdisciplinar de Pesquisas em Epistemologia e História da Geografia (Gipehge), que coordeno sob objetivos que se alinham aos de grupos do CNRS e EHESS. O arquivo pessoal de Monbeig repartia-se entre São Paulo e Paris: biblioteca e documentos textuais no IEB-USP e documentos iconográficos em Paris. Com o projeto, classificamos e reunimos os dois acervos em um banco único de dados/imagens, criando relações de equivalência baseadas na organicidade da vida profissional do titular. A apresentação desse ensaio foi acompanhada de diapositivos de paisagens urbanas brasileiras feitos a partir de 1940 por Monbeig, cujas cópias foram cedidas pelo *Prodig/Institut Géographique* de Paris ao IEB, graças a um projeto de colaboração científica internacional CNRS/Fapesp.

cujas formas podem ser compreendidas na chave de uma *biografia cultural* marcada pela desconstrução das categorias de composição urbana e pelo descompasso entre escala, espaço, tempo e história.

II

HISTÓRIA CULTURAL, HISTÓRIA DOS HOMENS

Para construir uma história cultural da paisagem urbana, deve-se revisar as categorias de análise que dominaram os discursos acadêmicos da história social nos anos de 1960 e 1970, cujas expressões genéricas como "classes", "massas", "lutas urbanas" são imprecisas e anacrônicas quando transpostas para o cenário de arraiais, vilas e cidades do Brasil pré e pós-republicano; levando em conta pesquisas interpretativas das fontes primárias, compreende-se que projetos urbanos e arquiteturais não são transferidos de um país para outro como meras "cópias", "reflexos", ou resultado de "influências", mas segundo mecanismos singulares de *apropriações* inscritas nas condições de possibilidade de cada caso, sob níveis diversos de leitura e de competência profissional. A história cultural das cidades mostrou também os limites de uma história de mentalidades *passepartout* – como se o cidadão/sujeito urbano fosse o mesmo em todo lugar – e recusou clichês de um sociologismo reducionista que proclamava o esquecimento do ator, empobrecendo a análise nas generalizações anônimas. Os historiadores partem hoje de trajetórias individuais e sabem que, embora a história da cidade não seja jamais circunscrita, as representações e os modelos acabam tomando outros rumos.

O engenheiro Aarão Reis possuía uma formação ao mesmo tempo técnica e humanista, que caracterizava a geração progressista dos anos de 1880. Exerceu um papel polivalente nas propostas de organização do território e planejamento da cidade brasileira até

os anos de 1920[4]; seu pensamento explicita-se em ação profissional que leva à análise de uma série de temas que marcou a história das obras públicas no Brasil, história indissociável dos ideais da racionalidade francesa transferida por meio de uma instituição homônima à de Paris, a Escola Politécnica do Rio de Janeiro. O itinerário intelectual de Reis parece seguir a classificação enciclopédica da ciência proposta por Auguste Comte, pois começa a carreira como professor de matemática, publicando manuais de aritmética, álgebra e geometria. Nas suas leituras combinam-se princípios das Luzes – persistentes ao longo do século XIX (entre os quais o abolicionismo e a crença no progresso do espírito humano) – aos ideais sansimonistas (industrialismo, competência intelectual e artística) e ao positivismo heterodoxo de Littré (embora na maturidade, Reis volta-se para a retórica comteana mais conservadora). Ele é tradutor de Condorcet, leitor de Cournot, Hippeau, Jean-Baptiste Say, Michel Chevalier, Fourier, Saint-Simon, A. Comte, Belgrand, Durand-Clay, Freycinet, Haussmann, para citar apenas algumas das referências francesas que sustentam sua visão progressista explícita em temas como a instrução pública, a economia política, a planificação urbana. Reis faz parte de uma geração de engenheiros cultos, autores de projetos que permanecem letra morta face ao abismo entre o saber e a gestão, a ciência e o poder. Uma análise detalhada desses projetos revelou as fontes de leituras confirmando modelos franceses no pensamento urbanístico brasileiro. (Lembremo-nos dos títulos da Biblioteca da Comissão Construtora de Belo Horizonte; é interessante notar também que Reis conhecia os autores norte-americanos, muitas vezes citados por meio das leituras dos franceses.)

4. Cf. Heliana Angotti Salgueiro, *Aarão Reis, o Progresso como Missão*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro/ CREA, 1997.

Fundamentados nessas referências, os engenheiros politécnicos lutam para promover uma política urbana municipal ou estatal, tema central do nascimento do urbanismo na segunda metade do século XIX, época-chave negligenciada pelos pesquisadores, quando questões fundamentais restam inexploradas, como a história da apropriação de conceitos, das instituições de formação, ou das publicações especializadas, *Revista do Clube de Engenharia*, *Revista Politécnica*, *Revista dos Construtores*, para citar apenas algumas.

Reis morre em 1936, tendo sido ainda lembrado como urbanista quando do planejamento de Goiânia, do qual ele se recusa participar devido à idade avançada. Em 1953, a *Revista Brasileira de Geografia* traça seu perfil na seção "Vultos da Geografia no Brasil".

* * *

O geógrafo Pierre Monbeig chega a São Paulo em 1935, com apenas 27 anos, integrando a missão francesa de criação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP[5]. Se as missões interuniversitárias são uma forma oficial de transmissão de cultura, deve-se também enxergá-las como ocasiões de trocas culturais de mão dupla: os professores em início de carreira não só incentivam estudos em vários campos e escrevem obras que se tornarão "clássicos", mas também, em contrapartida, vivem uma experiência de deslocamento ou de *dépaysement* que lhes permite recolher elementos para suas teses, combater o eurocentrismo, relativizar as certezas e compreender as diferenças, além do simplismo do exótico que os trópicos representavam no seu imaginário.

5. A esse respeito, leia-se, por exemplo, Patrick Petitjean, "As Missões Universitárias Francesas na Criação da USP (1934-1940)", em *A Ciência nas Relações Brasil-França (1850-1950)*, São Paulo, Edusp, 1996 e, num sentido amplo, ver os textos da parte 3, "Échanges internationaux", em M.-C.Robic, G. Braudelle e M.-V. Ozouf-Marignier, *Géographes en pratique (1870-1945). Le terrain, le livre, la cité*, Presses Universitaires de Rennes, 2001.

Monbeig assumiu o papel típico de outros intelectuais franceses do período entre-guerras, quando a França reforça sua política diplomática cultural no exterior, na qual os geógrafos estão entre os primeiros e mais importantes universitários que participam desta política através das missões de ensino em universidades estrangeiras. Foram seus contemporâneos na missão, na área das ciências humanas: Roger Bastide, Jean Maugüe, Lévi-Strauss (que chega no mesmo navio, ambos tinham 27 anos) e Fernand Braudel. No domínio da geografia, Pierre Deffontaines precede Monbeig, mas fica em São Paulo apenas seis meses, indo depois para o Rio de Janeiro por dois anos. Os estudos geográficos, cujos eixos principais na época são a geografia regional e a urbana, receberam forte impulso com as orientações que os dois franceses deixaram. A releitura da obra de Monbeig vem confirmando a atualidade de sua análise das mutações do espaço urbano e paisagens dos trópicos úmidos brasileiros, sua história e vicissitudes, e quanto à importância da interdisciplinaridade em ciências humanas.

Voltando ao nosso propósito inicial, engenheiros e geógrafos trabalham antes de tudo sobre o *sítio*: os primeiros para planificá-lo, transformá-lo, agindo sobre ele, os segundos para descrevê-lo, situando-se antes no campo do registro do percurso. Todos partem da observação direta – de suas óticas dependem a ação (projeto) e a leitura (narrativa), marcadas por modelos de referência e por objetivos individuais e profissionais. E se as *narrativas*, fruto do trabalho de campo tornam-se história, os *projetos* se materializam em circunstâncias diversas. Assim, alguns deles, como os do engenheiro Reis, não se adaptam às condições práticas de aplicação, no sertão mineiro, no final do século XIX.

A literatura que ele produz sobre a paisagem e a ecologia regionais quando do estudo das localidades para escolher o sítio

da nova capital de Minas é uma exceção no vazio das memórias descritivas, no final do século. Elysée Reclus chegou a referir-se à importância do levantamento da Comissão de Estudo das Localidades coordenada por Reis, na sua *Géographie Universelle*. O enfoque geográfico sobre aspectos físicos, humanos e econômicos regionais e a análise da posição, princípio vidaliano típico, em vias de formulação, pode ser detectado em textos como esse, ou noutros que lhe são contemporâneos, a serem redescobertos num estudo epistemológico das representações sobre o território e a cidade brasileira. Reconheci, nas leituras de Reis, autores franceses de economia política ao lado de autores que escreviam sobre o progressismo técnico urbano – refiro-me especialmente aos que estavam nas bases do modelo haussmanniano e pós-haussmanniano, cuja apropriação no país começa a despertar trabalhos.

III

O MODELO HAUSSMANNIANO AOS FRAGMENTOS

Este modelo tão importante na história do urbanismo é, por vezes, mal interpretado por aqueles que não acompanham sua fortuna crítica (a cada ano saem novos títulos, o mais recente é a reedição comentada das *Mémoires, Baron Haussmann)*. O *haussmanismo* difundiu-se internacionalmente, segundo apropriações possíveis a cada situação urbana, mas sempre de forma fragmentária. O traçado original da planta de Belo Horizonte e sua evolução provam que um modelo não se aplica da mesma maneira em todo lugar. Assim, a planta não retoma, simplesmente, a de Paris, embora existam dela traços, como o contorno elíptico, aconselhado no *Tratado* de Léonce Reynaud (citado informalmente pelos cronistas mineiros do final do século XIX); comparações de Belo Horizonte com Washington, Paris, La Plata ou outra cidade de-

vem ir além da morfologia, pois o traçado de uma cidade é indissociável das particularidades de sua história. Num outro nível, a proposta de sistematização setorizada de equipamentos urbanos, bem como a organização em divisões e sub-seções do pessoal da Comissão Construtora, semelhante à dos técnicos da Paris haussmanniana não funcionaram, na prática.

Especial atenção deve ser dada à presença de representações sansimonistas da gênese do haussmannismo nos discursos fundadores de Reis, por exemplo, o papel que se queria dar a Belo Horizonte, de ser um *centro regional*. Essas idéias não saíram do papel e a polaridade desejada com a construção da capital nunca se efetivou, persistindo o isolamento entre as várias regiões de Minas, sem unidade geográfica ou econômica. Em Reis, leitor de Michel Chevalier e de Jean Reynaud, "cem anos antes de Christaller"[6], a idéia de centralidade caminha junto a de um plano de circulação e de transportes para facilitar o comércio, a indústria e o abastecimento, integrando a futura capital numa *rede nacional* de estradas de ferro, que se interligaria à rede fluvial, para além das fronteiras do Brasil, ligando-o com as repúblicas do Prata. Sonho utópico se pensarmos na falta de condições para se integrar regiões que nem se constituíam como tal e funcionavam isoladamente e com economia desigual, e onde as estradas se construíam por *troncos* fragmentados, sem comporem uma rede, como era o caso da França, desde o século XVII. Racionalizar o território no Brasil do século XIX era tão irreal quanto racionalizar a ci-

6. Para lembrarmos o título de um artigo de Marie-Claire Robic sobre Jean Reynaud, que marcou época: "Cent ans avant Christaller... Une théorie des lieux centraux", *L'Espace Géographique*, t. XI, n. 1, 1982. Ver também: Bernard Lepetit, "Das Capitais às Praças Centrais. Mobilidade e Centralidade no Pensamento Econômico Francês", em Heliana Angotti Salgueiro (org.), *Cidades Capitais do século XIX. Racionalidade, Cosmopolitismo e Transferência de Modelos*, São Paulo, Edusp, 2001.

dade. Problema face ao qual os engenheiros eram impotentes ou não enxergavam os limites de seus projetos, enquanto a sociedade mantinha-se alheia a eles.

Os novos traços da modernidade na paisagem urbana do final do século XIX, cujas imagens e discursos aparecem em Belo Horizonte, são, em resumo: o plano em xadrez, próprio às cidades de fundação, cortado por diagonais em nome da mobilidade e da circulação futuras, com a setorização dos equipamentos de salubridade (sem precedentes no país); a nova arquitetura *beaux-arts* para substituir as construções coloniais, diga-se de passagem, quase todas em mau estado, no arraial decadente – trata-se, bem entendido, de um *beaux-arts* possível, mas que representava o que havia de mais "moderno" na época, e cujo arquiteto, José de Magalhães, que havia passado pela famosa escola de Paris, era considerado pela imprensa carioca como membro da corrente que *renovava* a arquitetura brasileira. Pensemos, sobretudo, nas experimentações técnicas de construção e uso de novos materiais explícitas na literatura especializada que informava a Comissão Construtora e os contratos buscados por Reis na França e na Bélgica. E, especialmente, merecem registro os espaços verdes pontuando o urbanismo; em ruas e praças sem árvores como eram as brasileiras, o projeto paisagístico de Belo Horizonte foi exemplar – e é inegável a novidade, naquele momento, de uma política expressa de arborização urbana sublinhando as perspectivas segundo o modelo da Paris de Alphand, bem como a formação de viveiros e a importação de máquinas francesas para transplantar árvores. Essas mutações foram postas em prática e resistiram ao crescimento da cidade, pelo menos nos seus primeiros quarenta anos. Há, pois, um esforço de gestão, de renovação e de organização da paisagem urbana de Belo Horizonte, ainda que fragmentário, que merece registro.

A idéia da *metamorfose* está explícita na organização das imagens fotográficas da cidade – o "marketing" da Comissão Construtora presidida por Reis também era inovador – vide álbuns e revistas ilustrados, onde o *natural* (a paisagem local), dá lugar ao *construído* (a planta e os projetos de arquitetura). O apelo à visão, à difusão da imagem para tornar real a empresa e convencer a vinda de gente para a cidade nova, explicita-se na importância dada ao Gabinete Fotográfico. Reis serve-se da fotografia tanto para salvaguardar a memória do arraial, que devia desaparecer para dar lugar à nova capital, como para difundir a nova imagem por vir: gestos típicos dos administradores urbanos do século XIX, Haussmann entre eles (vide as campanhas fotográficas encomendadas a Charles Marville).

As antíteses entre as representações estão implícitas nas imagens de registro da transformação do espaço empírico em cenário ideal. Expressões dos discursos fundadores e projetos inscrevem-se na mesma linha: a planta desenhada contra o relevo é um gesto de afirmação do domínio da natureza sob a égide da razão. Mas a modelização da paisagem não se reduz apenas a valores simbólicos e representativos: seria banal interpretá-los assim. Se os edifícios da cidade-modelo são pensados em relação à lógica de efeitos de hierarquia e visibilidade (panoramas, pontos de vista, perspectivas), os preceitos da ciência higienista com a setorização dos equipamentos, ou a legislação sobre as construções privadas assumem igual importância nos discursos fundadores.

Reis conhecia também estatística, cartografia e fazia medições – mas, suas previsões são feitas com a observação direta do terreno e instrumentos limitados. Globalmente, o problema persistiu; quarenta anos depois da construção de Belo Horizonte, quando Monbeig percorre o sertão do país (o Nordeste e as terras de São Paulo e Paraná, e mais tarde a Amazônia), ele se queixa do cará-

ter pouco sistemático de dados pouco confiáveis: não se conhecia o Brasil – a documentação cartográfica era insuficiente e as fontes estatísticas imprecisas. Percorrer o país era fazer uma leitura dos traços vivos de uma paisagem rural e urbana em plena mutação, uma paisagem *em movimento*. Essas são expressões recorrentes nos artigos e cadernos de campo do geógrafo, que acompanha a história acontecendo.

IV

PIERRE MONBEIG À FRENTE DA RENOVAÇÃO DOS ESTUDOS URBANOS

A geografia urbana dedicava-se tradicionalmente à análise do sítio, da situação, visando às suas mutações pelos grupos humanos. Mas a partir dos anos de 1940, estudos mais amplos aparecem em obras de síntese, como a de Pierre Lavedan, citado por Monbeig; Lavedan, historiador da arte, volta-se para a história e a geografia para fundar sua história da arquitetura urbana. *Qu'est-ce l'urbanisme*? é obra de geografia humana, antes de tudo, e sua *Géographie des villes* está publicada na coleção dirigida por Pierre Deffontaines[7]. Lavedan destaca, em sua análise, a planta, o sítio, a situação, a paisagem e a diversidade entre as cidades. Aliás, compreender esta diversidade deveria ser um ponto de partida para os historiadores que estudam as paisagens urbanas. Da mesma forma, compreender um projeto de cidade segundo as condições de concepção e realização de seu tempo, evitando anacronismos interpretativos, como os que ainda persistem sobre Belo Horizonte.

7. Cf. Paul Claval, *Histoire de la Géographie française de 1870 à nos jours*, Paris, Nathan, 1998, p. 190 e Pierre Pinon, "P. Lavedan, de l'histoire de l'art à l'architecture urbaine", *Le Visiteur*, n. 2, 1996.

Pela documentação textual e visual acompanhei o olhar e as observações de Aarão Reis sobre o território, o panorama, a topografia. As descrições de Pierre Monbeig, decênios depois, são feitas também a partir da observação direta, construindo-se na experiência dos trajetos: o gosto pelos panoramas, por exemplo, inscreve-se na geografia vidaliana desde o seu começo. Em São Paulo, Monbeig olha a cidade do alto e descreve os terrenos movimentados que o surpreendem em uma paisagem marcada por barrancos profundos, íngremes declives, *plateaux* em espigão e colinas com bruscas rampas que marcam seu sítio. Em 1940, ele escreve:

> Para se passar de um eixo de comunicação e de um quarteirão a outro, descia-se numa zona pantanosa que precisava ser atravessada para depois subir outra encosta. Daí a fragmentação do conjunto urbano que [...] coloca sérios problemas aos urbanistas.

Na realidade, nos dois casos, em Belo Horizonte e em São Paulo (que não são os únicos no país), a topografia da cidade, embora se revele um obstáculo, não impediu o crescimento desmesurado.

No momento em que Monbeig chega a São Paulo, a bibliografia urbana internacional amplia-se seguindo o mesmo ritmo de crescimento das cidades. Era uma época de publicações sobre as megalópoles americanas de que ele está a par, mesmo em plena guerra. Contemporâneo do crescimento de São Paulo, percebe a americanização da cidade, sendo um dos seus teóricos mais importantes. No entanto, na retomada historiográfica sobre o urbanismo no Brasil ao longo dos anos de 1980 e 1990, foram esquecidos pais fundadores como Aarão Reis e ele (com exceção de alguns estudos da área de geografia urbana, que não são, em ge-

ral, lidos pelos arquitetos[8]). Há autores que afirmam que, do século XIX ao XX, o pensamento e a ação efetivos sobre o território e a cidade inscrevem-se numa "evolução"; ou que pouco se produziu de interessante no século XIX; a pesquisa demonstrou-nos justamente o contrário: sempre houve autores informados e projetos significativos que ficaram no papel. (Nossas bibliotecas de obras raras encerram riquezas neste particular, especialmente em livros franceses – temos encontrado vários títulos importantes, esquecidos nas bibliotecas da Universidade de São Paulo.)

Os Modelos Intelectuais de Pierre Monbeig e sua Abertura Interdisciplinar na Leitura da Cidade

Monbeig viu São Paulo como um caso exemplar das mutações urbanas características do século XX. Seus artigos, pioneiros na historiografia das cidades do país, foram reeditados várias vezes ao longo dos anos de 1950. Seu ensinamento despertou monografias sobre cidades do interior de São Paulo, feitas por discípulos e colegas das ciências sociais. Artigos clássicos como "O Estudo Geográfico das Cidades" de 1941, "Aspectos Geográficos do Crescimento da Cidade de São Paulo" de 1954, e seu livro *La croissance de la ville de São Paulo*, terminado em 1949, devem ser inscritos na formação do pensamento geográfico francês, especialmente este último, que remonta a René Blanchard e a seu estudo sobre Grenoble, de 1912, modelo para as pesquisas em geografia urbana regional, tema que Monbeig lançou no Brasil[9]. Porém, a experiên-

8. No entanto, sabe-se que, especialmente desde o congresso de 1931 da Union Géographique Internationale, o objeto *cidade* e a prática do *Town planning* são temas que os unem. Ver a respeito Marie-Claire Robic, "A Crise dos Anos Trinta e a Emergência de Novos Temas na Geografia", em *Atas da Jornada Internacional Pierre Monbeig*, em preparação.

9. Sobre a questão, ver Maurício de Abreu, "Pierre Monbeig e os Primórdios da Geografia Urbana no Brasil", em *Atas da Jornada Internacional Pierre Monbeig*, em preparação.

cia vivida na realidade urbana e rural diversa do país permitiu a Monbeig introduzir diferenças nos esquemas de análise próprios à sua formação. Entre as inovações de seu método estão a ligação da cidade com o campo, o papel da história das mentalidades que nascia nos anos de 1940 paralela à geografia psicológica, temas desenvolvidos em sua tese, publicada em 1952, *Pionniers et planteurs de São Paulo*, que tem um capítulo intitulado "A Psicologia Bandeirante"; além disso, merece destaque o tema da ligação da economia paulista a uma conjuntura econômica mais ampla[10]: há uma reflexão que liga o regional ao local, o local ao geral: não há geografia sem a dialética das escalas, método clássico vidaliano que volta hoje à tona, renovado. Assim, o crescimento e a mudança da imagem de um *organismo urbano*, na maior parte dos casos, não se explicam apenas por fatores locais, mas pelo contexto regional, nacional e mesmo internacional de seu tempo.

Monbeig ia além das referências francesas – o tema das frentes pioneiras origina-se na geografia americana, *The Pionneer Fringe*, de I. Bowman, apresentado no congresso da UGI em 1931; é leitor dos sociólogos da Escola de Chicago e defende a importância de se "constituir uma equipe de pesquisadores que pudesse colocar em prática projetos de pesquisa diversos, com pontos de vista distintos, mas aparentados". Denuncia "o caráter artificial da especialização", e proclama a necessidade de se organizar a colaboração interdisciplinar, porém, sem confundir as disciplinas[11]. Realizará mais tarde esse ideal, tanto na direção do Institut des

10. Ainda nas *Atas da Jornada Monbeig*, Marie-Vic Ozouf-Marignier trata da "Geografia Psicológica no Tempo de Pierre Monbeig: Um Campo de Estudos sob Contestação", e Marcel Roncayolo desenvolve a relação das frentes pioneiras com a conjuntura mundial em "Tempos, Geografia, Construção dos Espaços na Análise de Pierre Monbeig".

11. Cf. Pierre Monbeig, *La Crise des sciences de l'homme*, conferência feita na casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1943.

Hautes Etudes de l'Amérique Latine, em seus anos áureos, quanto como criador dos laboratórios de ciências humanas no CNRS.

Preocupações pedagógicas e estudos sobre a transformação da paisagem regional e urbana de São Paulo dominam seus escritos nos anos em que permanece no Brasil. Ao enfocar a colonização e as frentes pioneiras, as vias de comunicação, a população e o hábitat no livro *Ensaios de Geografia Humana Brasileira*, dez anos antes de terminar sua tese, reafirma essa associação da geografia às demais ciências humanas, com enfoques da maior atualidade, que poderíamos classificar como inscritos em uma interdisciplinaridade restrita ou circunstancial, em função de cada tema.

O método Monbeig situa a cidade de São Paulo na sua evolução histórica, descrevendo as fases lentas iniciais e as bruscas mutações dos séculos XIX e XX. Emprega a eloqüência dos números para demonstrar o crescimento brutal do final do século XIX a 1940, e descreve, com um olhar de historiador, que não separava jamais de seu *métier*, a *vertiginosa revolução econômica e demográfica* da "metrópole tropical", *cette capitale en perpétuelle croissance* [où] *tout est mobile, rien ne dure* – sem cair, porém, na louvação do dinamismo, como acontece com a maior parte dos autores locais[12].

As previsões demográficas se revelarão todas sem efeito neste século de transformações a partir dos anos de 1930. Mesmo em Belo Horizonte, cidade planejada onde os quarteirões se organizavam num projeto global com um limite de crescimento definido para cada zona, as previsões fundadoras e as delimitações não resistiram muito tempo e a aglomeração ultrapassou em todas as direções seu sítio original: uma cidade concebida para 30 mil habitantes, com 200 mil previstos para o século XXI e que tem hoje

12. Observação tomada de empréstimo a Paulo Garcez Marins, "A São Paulo de Pierre Monbeig", nas *Atas da Jornada Monbeig*, em preparação.

mais de três milhões de habitantes. São Paulo, que remonta ao século XVI, se densificou também há menos de sessenta anos e sua ocupação seguiu a fragmentação própria do relevo, sem planos diretores eficazes. A explosão demográfica tão imprevisível quanto em Belo Horizonte, é registrada por Pierre George em 1988: menos de um milhão de habitantes quando chega Monbeig, o dobro quando ele volta para a França em 1946, e mais de dez milhões trinta anos mais tarde[13].

O Registro das Mutações: Imagens e Representações

A arte da descrição que caracteriza a narrativa dos geógrafos está presente na obra de Monbeig, o registro dos contrastes em todos os níveis aparece nos textos e nas imagens.

A casa do centro continuava sendo a velha residência colonial com teto de telhas cinzentas, freqüentemente térrea, às vezes sobrado de um ou dois andares no máximo, com pesadas portas de madeira, fachada triste e nua. Nesse cenário arcaico, onde nada indicava ainda uma ruptura com os tempos coloniais, circulou, num belo dia de maio de 1990, um bonde elétrico. Conduziam-no engenheiros e personalidades municipais de sobrecasaca, com colarinhos altos e engomados, barbicha em forma de cavanhaque, silhuetas já fora de moda na Europa e bem estranhas num cenário tropical[14].

A imagem francesa do começo do século foi efêmera e cedeu lugar a uma arquitetura americana, mesmo se a escala é bem infe-

13. Cf. Pierre George, necrológio de P. Monbeig, *Annales de Géographie*, n. 542, jul.-ago. 1988.
14. Pierre Monbeig, *La Croissance de la ville de São Paulo*, Grenoble, Institut et Revue de Géographie Alpine, 1953, p. 41 (tradução da autora).

rior. As mudanças exprimem a sucessão de duas civilizações, a do Brasil colonial e a da América moderna. Monbeig compreendeu muito bem o papel do modelo americano na mudança da paisagem urbana após os anos de 1930:

[...] especialmente durante a segunda guerra, o Brasil rejeita a velha túnica com as cores da Europa por roupas novas *made in América*. As grandes cidades brasileiras oferecem um espetáculo desordenado onde se opõem silhuetas desengonçadas de arranha-céus modernos às formas baixas das velhas casas coloniais. Esta paisagem urbana concretiza o Brasil de hoje: os mesmos contrastes se encontram na sua economia, sociedade e psicologia de seus habitantes. Assim como em algumas semanas, a velha casa portuguesa dá lugar à carcaça do *building*, a economia se transforma e novos modos de pensar se instalam. Não é nenhuma novidade: em toda sua história, o Brasil sempre passou bruscamente da prosperidade à beira da falência, de uma produção à outra. É banal lembrar que este continente tropical é uma terra de contrastes. Tudo aqui se faz por mutações bruscas[15].

Maria Isaura Pereira de Queiroz escreve que Pierre Monbeig utilizou o termo *mutação* no sentido de *ruptura* para explicar a passagem da pequena cidade colonial de ontem, cuja ocupação era dominada por linhas horizontais, à cidade moderna, dominada por linhas verticais[16].

Há dois momentos de mutação registrados por Pierre Monbeig em São Paulo: de 1915 a 1945, fase em que se inicia a metropolização e o processo de verticalização, e a partir dos anos de

15. Traduzido de *Le Brésil*, Paris, PUF, 1954, p. 6. Há seis reedições em português, a última é de 1985.
16. Cf. "A Pesquisa Geográfica no Brasil", *Ciência e Cultura*, vol. 40, n. 12, dez. 1998.

1950, com o desenvolvimento sem controle, sob ritmo intenso, quando ocorrem a densificação do construído e a expansão desmesurada da periferia. Monbeig ainda escreve sobre as mutações, em 1961, em curso ministrado na Sorbonne: "paisagens desencontradas, uma economia dinâmica como elas, mas ao preço de crises e ruínas... A cidade se metamorfoseia, novas avenidas, novos quarteirões, uma floresta de imóveis com estratos de idades e alturas diferentes..."

A Marcha Pioneira e o Crescimento Urbano

Algumas das observações de Monbeig que se aplicavam ao território, sobre a instabilidade de ocupação das frentes pioneiras na marcha para o Oeste, são extensivas à cidade tentacular – se os pioneiros estão sempre abandonando as terras uma vez exauridas, partindo cada vez mais longe, prosseguindo no desmatamento, a mesma tendência à mobilidade pode ser observada na zona urbana, na ocupação sucessiva de bairros, nas demolições, reconstruções, obras de extensão, que vão mudando a fisionomia da cidade.

Outro tema que se torna central na geografia urbana entre as duas guerras é a descrição dos bairros e das atividades profissionais dos habitantes e sua distribuição na cidade. Monbeig mapeia as profissões no espaço urbano e os homens nas suas práticas cotidianas, bem como levanta as "casas e as densidades, a relação entre a demografia e as doenças, os tipos de comércio, as maneiras de pensar, a cultura".

Da mesma forma que se havia dado o avanço do povoamento rural da marcha pioneira, os quarteirões de São Paulo eram ocupados por lotes isolados originários de chácaras, divididos sem planejamento pelos especuladores e proprietários, alheios à legislação (que não era respeitada e não acompanhava o ritmo de cres-

cimento desordenado). Quarteirões nasciam e outros se deterioravam. Monbeig cita, neste particular, os estudos dos sociólogos americanos da Escola de Chicago e analisa as particularidades da distribuição dos emigrantes em São Paulo, onde dois terços da população eram, num dado momento, cidadãos italianos, diversificando-se, em seguida, em *kistos étnicos* de sírios, japoneses, judeus etc. Além da Escola de Chicago, seus estudos seguem de perto os de sociólogos como Maurice Halwachs com relação a temas de sua geração: a *morfologia social*, as *estruturas materiais dos grupos e populações*. Monbeig constata que, na cidade moderna, a separação entre os bairros de caracteres sociais diferentes é mais forte do que havia sido na cidade do século XIX (lembremo-nos do imóvel haussmanniano típico).

Hábitat Contrastante e Urbanismo Fragmentário

A arquitetura, como capítulo da geografia social, é mostrada por Monbeig nos contrastes entre habitações suntuosas e as dos quarteirões proletários. As diferenças se acentuam na paisagem urbana das grandes cidades brasileiras, tendência que só aumentou. Para Monbeig, a casa urbana é um elemento da paisagem cultural da mesma forma que a casa rural. Abro um parêntese sobre esse ponto para voltar aos modelos franceses de referência de Monbeig, como Jean Brunhes (de quem Pierre Deffontaines fora discípulo), autor de classificações do hábitat como fato geográfico, à maneira dos etnólogos. Ao destacar a morfologia das casas nas paisagens agrárias, Monbeig demonstra o conhecimento dos métodos da geografia cultural francesa dos anos de 1930 na abordagem da cultura pelos fatos materiais; seguindo Brunhes e, mais de perto, o mestre Albert Demangeon, Monbeig se interessa em classificar tipos variados de casas, detalhes de arquitetura e forma

de telhados, traços que indicavam os países de procedência dos pioneiros. Trata-se de uma leitura étnica da morfologia do hábitat, explícita no artigo "The Colonial Nucleus of Barão de Antonina, São Paulo", escrito em 1938 e publicado na *Geographical Review*, em 1940.

Voltando às mutações da paisagem urbana de meados do século, observa-se que a cidade se estende e que os problemas de circulação e distância se agravam. As infra-estruturas inscritas na renovação global que caracterizavam a racionalidade haussmanniana em Paris jamais foram retomadas com a mesma sistemática para onde quer que o modelo tenha sido invocado (penso nos descompassos de Belo Horizonte desde o início). Em relação a São Paulo, Monbeig observa que, após o projeto de Prestes Maia, esta tornou-se uma cidade de engenheiros, embora as obras públicas continuassem aquém das necessidades, não passando de soluções parciais; cita os viadutos, as pontes, os grandes eixos abertos, visando a melhorar a circulação, costurar a topografia acidentada e permitir a comunicação entre os bairros – fotografa terrenos vagos em plena cidade, *paradis de gamins*, e as feridas no tecido urbano, com o desperdício de espaço, a impressão de inacabado e as obras constantes, aleatórias e fragmentárias. Nenhum projeto global acompanhou a impressionante extensão urbana até 1939. As pontes de cimento armado ligando as colinas habitadas mostram que a metrópole moderna conservou os traços da topografia e seu caráter pluricelular. Sabe-se ainda que, entre 1945 e 1954, os loteamentos clandestinos e a especulação imobiliária se instalam na paisagem urbana paulista.

São Paulo, av. 9 de Julho, um dos eixos abertos em nome do automóvel, com a paisagem marcada pelos contrastes de escala das construções, no final dos anos de 1940. *Foto*: Maurice Le Lannou, escolhida por P. Monbeig para seu livro *La Croissance de la ville de São Paulo*.

V

A CIDADE QUE SOBE E SE FRACTALIZA

No acervo fotográfico de Monbeig pode-se acompanhar as mutações da paisagem de São Paulo, e ele classifica a aglomeração de "vraiment américaine" [verdadeiramente americana], "par son étendue comme par son rythme de croissance" [por sua extensão como por seu ritmo de crescimento], [...] "fièvre de spéculation" [febre de especulação], "gratte-ciel" [arranha-céu] e "variété ethnique" [variedade étnica][17]. Quanto à forma de habitar, observa que a casa passa a ser substituída pelo apartamento: "[...] os edifícios substituíram as velhas casas térreas dos portugueses, os loteamentos dos bairros operários e burgueses, as fábricas e os depósitos tomaram lugar dos matagais e dos pântanos[18]. Os imóveis de habitação coletiva partilham o espaço com aqueles que asseguram outras funções da metrópole: comerciais e industriais. As bruscas mutações entre 1949, quando Monbeig termina *La Croissance de la ville de São Paulo*, e 1953, ao publicá-lo, fazem-no inserir uma nota final sobre a construção de edifícios, "mais intensa do que nunca", signo de modernização por excelência.

Em Belo Horizonte, onde a coerência arquitetural e urbana foi exemplar no começo do século XX, pois sendo uma cidade planejada ela apresentou uma unidade de gabarito e de estilo durante um certo tempo, o fenômeno da verticalização significou uma verdadeira ruptura visual. Novas formas de visibilidade se instalam com o modernismo. Seria interessante desenvolver um trabalho

17. Expressões de Pierre Monbeig, *La Croissance de la ville de São Paulo*, Grenoble, Institut et Revue de Géographie Alpine, 1953, p. 50; e "La Ville de Saint- Paul", *Revue de Géographie de Lyon*, t. XXV, n. 4, 1950, p. 334.

18. *Idem*, p. 3. Em 1950, Monbeig já havia observado que o espaço urbano paulista se dilatava, anunciando a imagem da cidade sem fim de hoje, na tendência constante à substituição dos eixos de expansão.

aprofundado sobre a relação dialética entre a vitalidade econômica, o debate arquitetônico e a prática do gigantismo comercial e privado no espaço. A mudança de escala dos imóveis associada à noção de progresso, a partir do desenvolvimento do consumo e da especulação territorial é um fenômeno geral, mas que apresenta sempre particularidades históricas, como qualquer outra fase da evolução urbana. As cidades densificam-se na demolição/reconstrução: "composição" inacabada, sempre recomeçada.

O tecido de Belo Horizonte (como o de São Paulo), apresenta em muitas zonas um traçado inadaptado aos imóveis altos, mas como os poderes públicos não formulam claras políticas de planejamento de uma densificação racional nas relações de composição de volumes, o caos do *skyline* instala-se na paisagem urbana, ao contrário das cidades médias americanas, que depois de alguns anos de crescimento desordenado, criaram *zoning laws* e comissões de *design review* para controlar a escala dos grandes edifícios que passam a concentrar-se em zonas determinadas[19].

As tentativas de interpretação dos aspectos visuais e estéticos de uma cidade ao longo de sua história fazem sempre referência às forças econômicas, políticas, aos meios materiais e tecnológicos, à legislação mais ou menos estrita, às competências dos arquitetos, às responsabilidades dos governantes e às práticas sociais. Tão vasto e complexo tema obriga-nos a escolher um enfoque para concluir.

19. Sobre a questão, ver o clássico de Ren Koollhaas, *Delirious New York* e, especificamente, J. Carter Brown (ed.), *Federal Buidings in Context: The Role of Design Review*, Washington, Casva/Symposium Papers xxx, 1993.

VI

A CIDADE NÃO É UMA OBRA DE ARTE: POR UMA BIOGRAFIA CULTURAL DAS FORMAS EM MUTAÇÃO

Uma tensão sempre aparece quando se quer pensar juntas categorias estéticas de visibilidade e realidades da história urbana. A cidade modificou-se muito nos últimos cinqüenta anos e não se pode classificá-la de forma idealista como uma obra de arte, segundo as definições normativas, mas como uma fragmentação de artefatos (mesmo as cidades que têm uma tradição de respeito ao planejamento como Paris, Londres e Viena, lembradas por Donald Olsen em *The City as a Work of Art*, buscaram formas de adaptação às mutações do século). Mas este não é o caso das cidades brasileiras, em constante e selvagem processo especulativo, transformando-se segundo ritmos descontínuos e temporalidades múltiplas em confronto. Quando nos referimos à cidade atual como *artefato*, olhamos sua arquitetura como um "fato" inscrito num sistema cultural, com seus discursos e representações de um lado, e os objetos *fabricados* de outro, resultando em uma imagem desarticulada em que a idéia de conjunto ou de *composição* cai por terra[20].

Uma outra questão a ser lembrada aqui é a da percepção visual. "No manejo do espaço, quem *olha* ou se importa de intervir no cenário transformado, destruído e reconstruído pelo *jogo do mercado?*"[21]. Se ao longo do século xx faltou controle institucional na

20. Esta idéia aparece na reflexão americana em 1960, em torno da articulação problemática entre *arte* e *história* urbana, desenvolvendo-se recentemente no âmbito de uma antropologia cultural da cidade. Comecei esta pesquisa no Center for Advanced Studies in the Visual Arts, "The City as Artifact: Representations and Realities", *Center 19*, Washington, National Gallery of Art, 1999.

21. Essa questão foi colocada por Murillo Marx, em mesa redonda que coordenei, "Circulação de Modelos Urbanísticos, Transferências Culturais entre Europa e Américas", em *v Seminário de História da Cidade e do Urbanismo. Cidades: Temporalidades em Confronto*, PUC/Campinas, out. 1998, com participações de Georges Teyssot e Antoine Picon.

Belo Horizonte, a irregularidade das construções irrompe o panorama de montanhas que caracteriza a nova capital, anos de 1940.
Foto: Cartão postal, Coleção Otávio Dias Filho.

aplicação de normas ou projetos globais de renovação sistemática, a evolução *sem qualidades* do desenho urbano não seria decorrente também da (in)cultura do país, dos limites da percepção, ou da (in)experiência visual das pessoas? – *not everyone is against ugliness*, ou *il y a des yeux qui ne voyent pas*[22], sem falarmos nas limitações materiais e nos níveis das habilidades na apropriação de modelos e criação de novas formas – questões a serem historicizadas juntas.

Na maior parte dos casos, em cada estágio da transformação visual de uma cidade, as tipologias perdem sua significação, são reinterpretadas ou substituídas. Permanência e remodelação articulam-se mal na paisagem urbana e a ausência de percepção crítica caminha ao lado dos graus de *laissez faire*. É assim que, em menos de uma geração, Belo Horizonte, malgrado leis e intenções, heranças e ideais, tornou-se uma metrópole visualmente caótica. O *skyline* é tão irregular e policêntrico como o de São Paulo, não se respeitando nem mesmo o cenário natural das montanhas de onde se originou seu próprio nome. A nova capital cresceu na desconstrução das categorias de regularidade planejadas: do horizontal ao vertical, da diluição à concentração, da disseminação à congestão e densidade de massas irregulares que irrompem e fragmentam em vários pontos o panorama montanhoso. Que não se interprete essas constatações como uma nostalgia das formas do passado – o mundo mudou e assim as formas e volumes – o que "incomoda" é o *laissez faire* quanto aos padrões de visibilidade e sobretudo as disfunções em vários níveis da ocupação do espaço, a "desurbanidade", o "hábitat insustentável", em que vivemos[23]. (Não vou desenvolver esta

22. A primeira expressão encontra-se em: J. Carter Brown (ed.), *op. cit.*, e a segunda é de Le Corbusier.

23. Expressões presentes em estudos recentemente desenvolvidos por Augustin Berque, que tem tratado da relação ontológica num plano géo-histórico da cidade em crise, ver "La trajectivité des formes urbaines", em coletânea organizada pela autora, *Paisagem e Arte, a Invenção da Natureza, a Evolução do Olhar*, São Paulo, Fapesp/CNPQ/CEHA, 2000.

linha de pensamento aqui, mas lanço-a pelo interesse que encerra como leitura crítica da paisagem desumanizada da atualidade.)

Em Belo Horizonte, o mito de ser uma capital moderna foi buscado em cada fase de crescimento, os estilos se sucederam ou coabitaram ao longo da sua biografia arquitetural: *beaux-arts*, neo-colonial, *art-déco* e *international style* com o conjunto da Pampulha em 1940-1942 desenhado pelo jovem Niemeyer, e nos primeiros edifícios do centro da cidade. O "moderno" se impôs em cada etapa pelos mesmos atos: demolições, reconstruções, justaposições. Isso é inevitável quando o planejamento não segue o ritmo do crescimento. E na luta entre dinâmica e estética é sempre a primeira que ganha.

Escala, Tempo, Lugar e História das Imagens Urbanas

Referimo-nos, no início deste ensaio, à noção de modelo e às vicissitudes da sua transferência, questão que permeia vários pontos aqui considerados. Na relação escala/tempo, o desenho de Belo Horizonte como uma capital do século XIX tinha, em realidade, pouco a ver com a monumentalidade articulada de seu modelo, o *beaux-arts* da Paris de Haussmann; os edifícios de ângulo das avenidas, por exemplo, estão aqui isolados da massa de imóveis que forma o quarteirão e são em pequena escala.

Em São Paulo, a partir da verticalização dos anos de 1930, as disjunções de sua imagem também se multiplicaram em vários pontos da paisagem. Monbeig observa que "depois de ter crescido em extensão, a cidade cresce para o alto" e que seu panorama é pontuado por estratos sucessivos de edifícios, a partir da construção do imóvel de Giuseppe Martinelli, inaugurado em 1929 (calcado, diríamos, no Hotel Pennsylvania, em New York, de McKim, Mead and White, que foram alunos da Beaux-Arts de

Paris). Os contrastes pela falta de um gabarito marcaram a paisagem de todas as cidades brasileiras a partir dos anos de 1960 (registradas nas fotografias de Monbeig).

A imagem arquitetural que caracterizará o século XX já era, no entanto, uma preocupação da geração dos construtores de Belo Horizonte, no final do século XIX. Na América do Norte, nas páginas dos periódicos, fala-se muito em "aberrações" de estilo e de altura e cria-se logo o conceito da *downtown* vertical, que será, *grosso modo*, respeitado ao longo do século. (A título de exemplo, cito a série "aberrações" da revista *Architectural Record*, que denuncia visualmente os contrastes.) Enquanto isso, no Rio, arquitetos-engenheiros de passagem, como o alemão Alexander Speltz, escrevem guias onde se ensina a *aplicação de elementos clássicos em boas proporções* nas fachadas estreitas das casas da cidade (ver *O Vinhola Brasileiro*, 1898). E na legislação de 1901, em Belo Horizonte, estão presentes os *áticos*, *cornijas* e *pilastras* como se o repertório ornamental clássico fosse parte indissociável da arquitetura – sabe-se da longa duração dos estilos e seus elementos acompanhando o crescimento em altura dos anos de 1920 e 1930, nos Estados Unidos[24].

Se a partir dos anos de 1930, a coesão das massas no conjunto urbano não é mais uma virtude, a visão de alguns edifícios em meio às construções horizontais de São Paulo não parece ter provocado crítica negativa alguma, ao contrário; em Belo Horizonte, as construções da fase *beaux-arts* da praça da Liberdade foram sendo, também, paulatinamente minimizadas pelos altos edifí-

24. Hubert Damisch expõe seu preconceito contra o século XIX observando que a modernidade americana foi "pétrie de multiples traits archaiques", Cf. Hubert Damish, Jean-Louis Cohen (orgs.) "La scène de la vie future", em *Américanisme et modernité*, Paris, EHESS/Flammarion, 1993, p. 24. Penso que a questão, se inscrita na história da arquitetura, pode ser vista sob outro ângulo.

cios. Partindo desta praça, conjunto compósito ou cena síntese dos tempos da cidade, nós nos perguntaríamos se não se deveria tentar compreender de outra forma a figurabilidade heteróclita da paisagem urbana brasileira, ou seja, como o resultado de vicissitudes culturais, mais próxima da condição de artefato que de um formalismo "artístico" idealizado, ou como o resultado de uma historicidade em tempo curto?

Estudar a paisagem urbana[25] – "fenômeno de origem humana" (segundo a definição de *artefato*), é estudar as coexistências, é olhar a trajetória biográfica das formas. Da cidade-monumento sonhada no século XIX pelos engenheiros utopistas à cidade que sobe, se estende e se fragmenta a partir do modernismo, Paris, o grande modelo, afigura-se como uma exceção, pois seu desenho urbano resistiu, *grosso modo*, nesse século de transformações.

Nas analogias e diferenças de um país a outro, a cidade é antes de tudo um *artefato* com implicações culturais e sociais – o comportamento e as atitudes dos homens estão, pois, implícitos nas maneiras de apropriação dos modelos e no processo que desenha a imagem física desse *artefato* através do tempo. As diferenças mostram que a cidade-artefato é "vítima" de seu próprio dinamismo, evidenciando gestos de auto-organização que produzem visibilidades pouco canônicas. Se o modelo é uma teoria que precede o crescimento e dá caução às representações, ele é, porém, reinterpretado segundo as *vidas* das cidades que, como Belo Horizonte e São Paulo, escapam da própria história e se erguem contra sua geografia.

25. Pierre Monbeig empregava esta expressão antes do final dos anos de 1940, afirmando que a paisagem de São Paulo trazia os traços dos grupos humanos que se sucederam no seu espaço.

A Latinidade na América do Sul: Anatole France e Paul Adam

REGINA SALGADO CAMPOS

TOMAREMOS COMO PONTO DE PARTIDA, PARA ESTAS considerações sobre o conceito de latinidade, o artigo de Sérgio Paulo Rouanet "Saudades de Roma"[1] publicado na *Folha de S. Paulo*. Trata-se de um comentário ao seminário internacional "Vozes Universais da Latinidade", promovido por Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, em 2001. Haveria então, como definição do conceito nesse evento, o predomínio de um aspecto identitário: "A identidade latina é o que distingue os povos latinos dos não-latinos, como a identidade lusófona é o que distingue os brasileiros dos seus vizinhos de língua castelhana", diz Rouanet. A distinção, portanto, é marcada por uma diferença lingüística. O texto indaga o que daria "aos mais de trinta países que integram a União Latina [...] a sensação de partilharem uma identidade comum". E a resposta vem modalizada: "Essa identidade

1. "Mais!", *Folha de S. Paulo*, 10 jun. 2001, pp. 15-16.

pode ser fundada em algo como o espírito latino", mostrando a seguir que o conceito de "espírito" "parece criar mais problemas do que resolvê-los". Várias hipóteses são apresentadas para a definição de latinidade:

> Seria um conceito biológico? [...] uma herança racial ou uma predisposição genética? Ou seria um conceito antropológico, no sentido de que o espírito latino estaria presente em certas culturas e não em outras, ou mesmo no sentido de que serviria para definir uma totalidade supracultural ou civilização? [...] Ou seria uma atitude mental – ou mentalidade – inerente à língua latina e às suas herdeiras?

Ou seja: "[...] o espírito latino não seria transmitido nem geneticamente nem pela tradição cultural, mas pelo idioma". Discute então a importância do latim como língua e ressalta a "riqueza excepcional da cultura latina". Rouanet conclui pela

> importância, hoje em dia, de uma concepção multi-identitária que impeça o terrorismo da identidade única e deixe subsistir um espaço para a mais importante de nossas identidades, a identidade humana, que partilhamos com todos os habitantes do planeta.

As atividades atuais seriam, portanto, perceber que temos múltiplas identidades e, num segundo momento, "olhar para trás em busca daquelas identidades que desapareceram para formar a nossa". E continua:

> Nessa marcha regressiva, devemos agregar a identidade latina a todas as outras. [...] A latinidade é mais um dos círculos em que devemos nos inserir, se quisermos fazer uma síntese do particular e do universal que corresponda à realidade de nossa formação histórica.

Surpreendentemente, o final do artigo nos diz que devemos aprender latim, pois "só assim a latinidade poderá viver em nós". Uma das propostas do evento teria sido, portanto, o pedido de reintrodução, nos currículos escolares, do ensino do latim. Caso o encontro consiga convencer as autoridades, tal mudança seria, segundo Rouanet, um sucesso de que Cândido Mendes poderia se orgulhar. Vale observar ainda que esse seminário internacional, que terminou com uma proposta tão pouco realista diante dos problemas que se colocam à educação nacional no momento, foi "aberto pelo vice-presidente Marco Maciel e parcialmente coordenado pelo ex-presidente de Portugal Mário Soares, e pelo antigo diretor-geral da Unesco, Federico Mayor". Pela qualificação dos participantes não deixa de ser relevante o aspecto oficial e institucional, assim como o aspecto político do evento.

Nas explicações apresentadas ao longo do texto são introduzidas referências a autores franceses. O primeiro é Charles Maurras: "Maurras acreditava na missão civilizadora da latinidade, cujo valor máximo era o primado da autoridade", seguindo-se uma citação desse francês. Mais adiante, alude a Anatole France, citando um elogio que fez à língua latina: "Não exagero ao dizer que, se ignorarmos o latim, ignoraremos a soberana clareza do discurso. Todas as línguas são obscuras ao lado do latim. A literatura latina é mais própria que qualquer outra para formar os espíritos".

No entanto, a defesa do latim por parte de Anatole France vem, mais adiante, relativizada por Rouanet:

> [...] levaríamos mais a sério seu louvor da lucidez latina se não suspeitássemos de que, para um intelectual francês do final do século XIX, enaltecer a "clarté" latina diante da nebulosidade alemã era um gesto de patriotismo, depois da derrota de 1870.

Curiosa observação. O que nos causa estranheza é o fato de os comentários sobre o conceito de latinidade, neste caso, não passarem pela origem francesa de tal conceito.

Na verdade, latinidade, como se sabe, origina-se de uma atitude política francesa que remonta ao Segundo Império. Guy Martinière, em seu livro sobre a cooperação franco-brasileira, refere-se à "Invenção de um Conceito Operatório: A Latinidade da América"[2]. Mostra que o termo América Latina foi criado por Charles Calvo, latino-americano de origem, em vasta obra de 1862 dedicada a Napoleão III, como "expressão sincera de todos os povos de raça latina". Martinière afirma que o objetivo político e ideológico de Calvo fica bem definido na seqüência:

> Sua Majestade Imperial é o soberano da Europa que melhor compreendeu a importância da América latina, e aquele que contribuiu da maneira mais direta para o imenso desenvolvimento do comércio da França com este vasto continente.

A idéia de centrar a influência política, cultural e econômica da França de Napoleão III para com a América recém libertada da colonização espanhola e portuguesa em torno da latinidade está na origem da mal sucedida expedição francesa ao México desse mesmo ano de 1862. O ideólogo da época, o senador Michel Chevalier, explica, em 1863, o papel da França como herdeira das nações católicas da Europa e, portanto, responsável pela manutenção no mundo da chama das raças latinas. Como na época constata-se a decadência da Itália, Espanha e Portugal, cabe à França, sob o comando de Napoleão III, ajudar as nações latinas a

2. Guy Martinière, *Aspects de la coopération franco-brésilienne*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1982, pp. 25-38.

se oporem à expansão dos Estados Unidos e às exigências da Doutrina Monroe. Por outro lado, o conceito de América Latina é bem aceito nos meios intelectuais dos países recém-independentes, pois permitia aos ex-colonizados saírem da tutela dos países ibéricos. A partir de 1880-1885 é suprimido o aspecto católico do conceito inicial, com a emergência do positivismo. "As Repúblicas da América tornaram-se desta forma repúblicas latinas, irmãs da grande República francesa que guiava o mundo para a Civilização e o Progresso", afirma Martinière.

Mas, como nos explica Pierre Rivas[3], o conde Barral de Montserrat, diretor da *Revue du Monde Latin*, afirma em 1879:

> Há apenas dois ou três anos que a palavra *latino*, com o sentido que lhe atribuímos, foi adotada definitivamente pela linguagem política da Europa [...] E aí se difunde cada vez mais [...] Não é produto de um partido, nem de um governo, mas da Alemanha [...].

Trata-se, portanto, agora, de um conceito que surgiu em reação tanto ao pan-eslavismo, como ao pan-germanismo, com data posterior à derrota da França para a Alemanha em 1870. Se latinidade na origem remete à língua latina, e parece-nos ser esta a acepção preferida por Rouanet, a partir de então adquire essa conotação geopolítica moderna, conotação que modifica também o primeiro conceito civilizacional de que já falamos.

No final do século XIX e começo do século XX pode ser constatada, segundo Pierre Rivas, a coexistência e, algumas vezes, a fusão de duas correntes latinas. A primeira é representada pelo idealismo histórico simbolizado por Anatole France: "Anatole France –

3. "Genèse de l'idée géo-politique moderne de la Latinité et fonction dans le champ des relations intellectuelles entre la France et le monde luso-brésilien", em *La Latinité hier aujourd'hui demain*, Bucarest, Eminescu, 1981, pp. 381-389.

mas também no mesmo campo ideológico, Jean Jaurès de um lado, Georges Clemenceau do outro – são os intermediários 'progressistas' entre a França e o Brasil", diz Rivas.

E a segunda corrente é sistematizada pelo realismo romano de Maurras e representada então por Maurice Barrès e Paul Adam.

Pretendemos, portanto, analisar aqui esses dois aspectos da latinidade propostos por Rivas, qual seja, o conceito segundo Anatole France e segundo Paul Adam. Ambos visitaram o Brasil no início do século xx e ambos utilizaram o termo e expressaram sua opinião sobre o assunto. Além deles, como veremos, outros também aqui estiveram e mostraram como viram o país à luz desse conceito. Mas a recepção dessas idéias pelos brasileiros fica no nível superficial, sem que pareça ter havido uma discussão mais aprofundada.

I

ANATOLE FRANCE

Anatole France permanece na América do Sul (Argentina, Uruguai e Brasil), para onde vem com contrato para uma série de conferências pagas, durante quase três meses. É recebido no Rio de Janeiro, por ocasião da primeira escala em 17 de maio de 1909, pela Academia Brasileira de Letras. Parte em seguida para Buenos Aires e faz aí uma série de conferências sobre Rabelais, publicadas em livro, em 1928[4]. Na viagem de volta pára no Uruguai, fala para estudantes, e no Brasil fará duas conferências no Rio e uma em São Paulo, também publicadas, duas delas, em 1928[5]. O conferencista é literato conhecido, suas obras são lidas em fran-

4. Anatole France, *Rabelais*, Paris, Calmann-Lévy, 1928 e *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1925-1935, vol. xvii, pp. 5-267.

5. Anatole France, "Auguste Comte" e "Pierre Laffitte", em *Oeuvres complètes*, vol. xvii, pp. 269-325.

cês pela intelectualidade da época e só pode ser uma honra para a América do Sul receber visitante tão ilustre.

Quanto à latinidade, Anatole France já havia participado em Paris da homenagem a Machado de Assis na Sorbonne, em 3 de abril de 1909, por iniciativa da "Société des Etudes Portugaises", segundo a *Revista da Academia Brasileira*, e "por iniciativa da Sociedade Parisiense e da Missão Brasileira de Propaganda", nos diz Brito Broca[6]. France é convidado a presidir a sessão que terá como conferencista Oliveira Lima. Vale destacar, na abertura de France, a ênfase:

> [...] não creio levar demasiado longe o sentido desta festa literária vendo nela a celebração do *gênio latino* nos dois mundos. E o *gênio latino* poderá ser assaz celebrado? A humanidade deve-lhe o nascimento e o renascimento da civilização. O seu sono de dez séculos equivaleu à morte do mundo (grifo nosso).

Conta a seguir o episódio da descoberta de um túmulo romano contendo o corpo de uma jovem, perfeitamente intacto. Diante da comoção provocada e temendo o retorno de um culto pagão, o papa retirou-o do Capitólio e mandou enterrá-lo em segredo. Mas o povo guardou a imagem dessa beleza antiga infinitamente superior à das mulheres da época. E continua ele:

> Eis o eterno milagre do *gênio latino*! Quando ele desperta, com ele logo se desperta o pensamento humano, as almas se desoprimem, a beleza e a ciência rebrilham. [...] Latinos dos dois mundos, orgulhemo-nos da nossa herança comum[...][7] (grifo nosso).

6. Brito Broca, *A Vida Literária no Brasil: 1900*. 2ª. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1969, p. 168.
7. Anatole France, "Uma Festa Franco-brasileira", em "Autores e Livros", *A Manhã*, 11/6/1944.

Anatole France no Rio de Janeiro. Única foto existente do grande escritor em 1909, no Teatro Municipal, pouco antes de sua primeira conferência. (em *Dom Casmurro*, n. 351-352, 13/5/1944.)

Curiosa homenagem. De fato, Machado de Assis terá *Quelques contes* traduzidos na França em 1910. Só em 1911 é que *Memórias Póstumas de Brás Cubas* será traduzido, ambos por Adrien Delpech.

Em seu discurso de recepção a France na Academia Brasileira de Letras em 17 de maio, Rui Barbosa alude e agradece a participação do francês na sessão de homenagem a Machado de Assis. Em sua fala, em francês, Rui Barbosa mostra-se um leitor atento da obra de France, mas de maneira sutil introduz seu lado conservador e católico ao dizer: "Não nos resta senão perdoar todos os pecados de vossa alma pagã como a dos cristãos do Renascimento, quando se vêem jorrar de vossa paleta esses prodígios de inspiração criadora". Aponta aspectos políticos e filosóficos dos quais discorda, mas há um ponto a destacar:

> Vossa força, o império de vossa vocação, consiste no encanto e na nobreza dessa arte inimitável, imarcescível, de que hoje, em França, mais do que ninguém, tendes o segredo miraculoso. [...] Até os que mais se afastam de vossas idéias morais deslumbram-se com a amplidão, a pureza, a harmonia de vossa forma, cuja medida e correção evocam-nos, amiúde, os mármores imaculados[8].

E Rui Barbosa, na parte final de seu discurso, faz uma referência à latinidade:

> Vemos em vós, neste momento, a própria encarnação desse *gênio latino*, cuja glória enaltecestes há pouco tempo; cujas asas, estendendo-se para as bandas do porvir, abrigam a parte mais gloriosa do vosso continente, e, do nosso, a mais extensa" (grifo nosso).

8. Rui Barbosa, *Saudação a Anatole France*, Trad. Sérgio Pachá, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980, p. 27.

Evidentemente, se Anatole France recorre à idéia de latinidade na homenagem a Machado, cuja obra não pode analisar pois não a conhece, agora o brasileiro, conhecedor dos livros do francês, faz a mesma referência. No entanto, se considerarmos que a homenagem da Sorbonne se inscreve já numa política francesa e, por que não?, brasileira também, se considerarmos a promoção da Missão Brasileira de Propaganda, veremos que os temas ligados à latinidade, tais como a imigração, a colonização, a paz mundial estão presentes. Rui Barbosa encerra sua fala esperando que, um dia, na Europa, caso ele não volte a visitar-nos, Anatole France, quando narrar "as maravilhas de nossa natureza, a isso possa acrescentar algumas palavras de fiel testemunho a respeito de nossa civilização".

Na resposta de improviso do francês, encontra-se uma alusão à participação de Rui na Conferência de Haia: diz-se feliz em poder homenagear

> o bem-sucedido campeão desse pensamento grandioso: a possibilidade – não estou dizendo probabilidade – da paz universal! [...] tudo faz prever que por vosso talento e pelo entusiasmo de vossa convicção tereis reservado a vossa República a glória de ter contribuído a trazer ao mundo a paz universal.

Quanto às conferências sobre Rabelais na Argentina, sabemos que não tiveram uma assistência numerosa em razão da própria escolha do tema que provocou reação do clero católico, desaconselhando a presença das mulheres, censurando o conferencista ateu e extremista que além de tudo vem falar de um escritor obsceno, grosseiro, ímpio. Mas na introdução à série, Anatole France, que não deixou de ser bem recebido e homenageado pela intelectualidade argentina, diz:

[...] recebo e aceito vossa acolhida, porque não se dirige a mim, que não sou nada, mas ao que represento: o que os senhores acolheram em mim foi o espírito francês, irmão do vosso, foi uma língua, uma literatura e tradições que durante tantos séculos, em nossa velha Europa, [...] estiveram unidas, associadas, misturadas à vossa língua, à vossa literatura, às vossas tradições, foi o *gênio latino*, foi a união intelectual dos filhos de Molière e dos herdeiros de Cervantes[9] (grifo nosso).

O maior sucesso como conferencista ocorre quando expõe suas impressões sobre a República argentina, em 29 de junho. Mostra-se encantado com "o país mais próspero do mundo" e elogia a miscigenação,

observando de que maneira todas as raças do velho mundo se fundiram harmoniosamente nela [na Argentina] e como elementos tão diversificados se amalgamaram num metal humano rico e precioso. É a esta fusão que deveis vossa força e vossa grandeza. Talvez isso não chame a vossa atenção por vos parecer natural. Mas, para um habitante do velho mundo, é um fenômeno notável...[10]

Admite que a Inglaterra soube valorizar as qualidades argentinas, investindo no país, mas a França "à qual vos unem tantos laços de simpatia e tantas afinidades, associou-se mais lentamente, mais tardiamente, à vossa atividade". Havia preconceito contra as movimentações políticas, a desordem. Havia preconceito quanto aos costumes selvagens. Ignorava-se a cultura intelectual e moral argentina. Nos últimos dez anos, tal postu-

9. Anatole France, "Avant propos", em *Rabelais*, Calmann-Lévy, 1928, p. I (tradução da autora).
10. Anatole France, "En Argentine", em *Trente ans de vie sociale III (1909-1914). Vers les temps meilleurs*. Paris, Emile-Paul, 1963, p. 36.

ra mudou: "Nossos agentes financeiros vos conhecem e vos estimam, nossos industriais mesmo têm os olhos voltados para vós e, há pouco tempo, só dependeu de vós ter um maior conhecimento de nossos metalúrgicos".

Deseja que os laços de amizade e simpatia que unem os dois países se estreitem ainda mais e que "os capitais franceses, que o trabalho francês gerou, venham, para o maior bem-estar do mundo, fecundar vossa terra que está destinada a representar no universo todo o papel desempenhado outrora pelo Egito no mundo romano"[11].

Considera que o progresso argentino contribui para a paz universal em que acredita firmemente, apesar das ameaças que surgem na Europa. Mas diz-se convencido de que o progresso partilhado pela população do país só pode conduzi-lo à paz.

O discurso teve grande repercussão na Argentina e podemos observar que estamos bastante distantes do escritor sorridente da "ironia e piedade" de alguns de seus escritos. Desempenha o papel político de louvar a falta de preconceito, o progresso e a promessa de paz futura na Argentina que visita.

Parece que, deixando de lado os temas eruditos, partindo para o observação da realidade que o rodeia, consegue estabelecer e melhorar a comunicação com seu público.

No Uruguai, faz a conferência "O Uruguai e seu Progresso", em Montevidéu, no dia 15 de julho. Louva o país que conhece pouco, mas o suficiente para lhe permitir fazer o elogio de seu esforço "em constituir um governo cada vez mais laico, cada vez mais independente de qualquer influência clerical, cada vez mais livre e, em resumo, cada vez mais humano". Elogia o divórcio instituído no Uruguai e a abolição da pena de morte, ainda em vigor na França. Faz a sugestão de que haja a separação da Igreja e do

11. *Idem*, pp. 40-41.

Estado, ao constatar que a religião oficial do país é a católica. Há então toda uma argumentação do anticlerical, que acaba por citar, como exemplo bem-sucedido, a Bélgica e o Brasil. Louva a terra e o trabalho nesse país que no futuro deve formar "um tipo humano superior e bem adaptado". Haverá, portanto, a união da natureza e de alta cultura intelectual. Saúda, para terminar, "vosso grande povo e o sol radioso que brilha em vossa bandeira"[12].

Quanto às conferências brasileiras, Anatole France prefere temas próximos da realidade do país. Na primeira, sobre Auguste Comte, "O Positivismo e a Paz no Mundo", começa por observar a presença do positivismo no Brasil a partir da bandeira republicana e seu lema "Ordem e Progresso". Elogia o positivismo como a filosofia que, para ele, se mostrou a mais útil e a mais adaptada às aspirações dos povos modernos. Introduz suavemente suas objeções, pois parece não querer escandalizar seu auditório. Para isso, caracteriza-o: "não sois fanáticos, nem mesmo pelo positivismo". E ele mesmo se caracteriza: "É que não sou positivista. Não sou nem nunca fui". Tal afirmação é repetida várias vezes e finalmente France apresenta suas razões:

> Não tenho virtude suficiente para acreditar e professar a religião da humanidade. Não tenho coragem de renunciar às fantasias, aos caprichos da consciência individual. Gosto dos meus erros. Não quero renunciar à deliciosa liberdade de me desencaminhar, de me perder, de perder minha alma. Quero poder me enganar todas as vezes que tiver vontade[13].

Situando-se assim distante do positivismo, espera poder analisar sua situação atual na França. Depois de lamentar que o po-

12. *L'Uruguay et ses progrès* – Conférence d'Anatole France lu par l'auteur au Théâtre "Politeama" de Montevideo le 15 juillet 1909, Revista *Evolución*, Montevideo, Oriental, 1909.
13. Anatole France, *Oeuvres complètes*, vol. XVII, p. 272 (tradução da autora).

sitivismo não tenha se pronunciado por ocasião do caso Dreyfus, aponta duas posições: uma republicana e outra monarquista, esta última representada por Charles Maurras, com o apoio das forças conservadoras e do catolicismo. Mostra que, em resumo, Comte não estava tão longe do catolicismo em sua crítica da ciência, em sua crítica dos valores morais, posicionando-se contra o divórcio e em sua crítica ao sufrágio universal. Quer ele mostrar, no final das contas, que tais idéias estão "em contradição com esse espírito de liberdade que é a própria alma das repúblicas modernas". Apesar de fazer críticas ao positivismo, louva Comte num aspecto preciso. Diz ele: "Sem acreditar nem desejar o triunfo da filosofia positiva em sua forma doutrinal, unimo-nos a seu fundador num sonho de concórdia, de paz e de harmonia...". Coloca-se contra a idéia de que é preciso que o mundo se arme para evitar a guerra. Confia na França atual, bem como na Alemanha, pois ambas atravessam um período de paz. Mas as razões apresentadas não devem ter sido bem vistas pelo público. Segundo France,

> [...] aparentemente alguma coisa mudou na Alemanha, alguma coisa mudou na Europa. Porque há quase meio século o progresso da grande indústria levou ao desenvolvimento e à organização do proletariado na Alemanha, como no resto da Europa e, se os industriais e os meios financeiros fossem tentados, por vezes, a não serem mais pacíficos, os proletários continuam sendo. Porque finalmente há no Reichstag uma minoria socialista que aumenta continuamente, internacionalista e pacífica[14].

France acredita que se atingirá a paz universal e diz isso baseado "na observação dos fenômenos sociais e nos dados do materialismo histórico". Prevê o advento da paz universal

14. *Idem*, pp. 292-293.

não porque os homens se tornarão melhores [...], mas porque uma nova ordem das coisas, uma ciência nova, novas necessidades econômicas imporão a eles o estado pacífico como outrora as próprias condições de sua existência os colocavam e os mantinham no estado de guerra[15].

Para terminar, mostra que a participação da "nobre república do Brasil" nessa nova organização "será forte, será profundamente civilizadora, humana e pacífica". E já vê exemplos disso na atuação no Barão do Rio Branco que "mostrou como, na gestão dos problemas externos, um patriotismo ardente e sagaz pode se aliar com os mais nobres sentimentos de justiça e de eqüidade". E na atuação de Rui Barbosa em Haia. Prevê o deslocamento do eixo do mundo e o papel do brasileiros, "livres numa terra fecunda e nova":

> Por vosso intermédio, Senhores, livres numa terra fecunda e nova, o *gênio latino* realizará os sonhos mais nobres e mais belos já sonhados pelos sábios da velha Europa, nossa mãe. É aqui que se realizará o ideal de justiça, de inteligência, de bondade formulado durante séculos de sofrimento e de esperança por vossos pais e os meus[16].

Vemos portanto que, retórica à parte, Anatole France toca em assuntos políticos, o que não deveria estar especificamente na expectativa de seu público leitor. A idéia de força, oposta à de decadência, também está presente, bem como os ideais, os sonhos passíveis de serem realizados no Novo Mundo.

Na conferência de São Paulo, sobre "Pierre Laffitte, um Filósofo de Bom Humor", Anatole France apresenta o sucessor de

15. *Idem*, p. 293.
16. *Idem*, p. 294.

Auguste Comte como seu amigo pessoal. Começa louvando São Paulo, a pequena localidade que se tornou uma capital próspera: "[...] conquistastes com todo o ardor de vossa energia tradicional a realeza do café que exerceis com mão firme e alma decidida. Mas [...] conservastes o respeito e o amor das coisas do espírito e a preocupação com a cultura intelectual"[17].

Elogia então o ensino público paulista e a Faculdade de Direito. Ainda nessa introdução, mostra suas limitações como orador, pois "a arte da palavra é um dom freqüente" dos brasileiros. Antecipa, portanto, eventuais objeções do auditório, afirmando que vai se limitar a uma conversa familiar, cujo tema "se prestará a algumas reflexões filosóficas". Sabendo que Laffitte é considerado herético por Teixeira Mendes, aborda, entretanto, o assunto polêmico, pois se apresenta como não positivista. Assim sendo, pode ter simpatia pelo positivista brasileiro e ser fiel à memória do velho amigo. São lembranças de conversas durante o período de férias e mostra Laffitte com suas preferências e seus ódios a personagens históricos. E conclui, com ênfase em seu lado anticlerical: "A fé é o maior motor tanto do ódio como do amor". E mais adiante: "Como os católicos praticantes e devotos veneram os santos, cujas festas são comemoradas em dias fixos, [Laffitte] demonstrava simpatia por todos os nomes do calendário positivista". Mostra que Laffitte, por ser dogmático quanto às verdades científicas, despreza a dúvida e só vê importância na utilidade da ciência, sem valorizar a curiosidade científica.

Ao perguntar-se qual seria o ensinamento a ser tirado dessa conversa, conclui que "o positivismo, que contém verdades, várias verdades, muitas verdades, não contém a verdade rigorosa, científica e total". Temos, portanto, mais uma vez, uma relativiza-

17. *Idem*, p. 300.

ção do positivismo. E o texto da conferência publicado em 1928 pára por aqui.

Entretanto, em resenha publicada em *O Estado de S. Paulo*, Abner Mourão acrescenta considerações sobre a dúvida que "benéfica, humana, generosa, gerou as mais belas e doces virtudes sociais: a tolerância, o respeito das crenças, o respeito mesmo tão necessário, dos erros e ilusões humanas". E inclui uma citação da conferência:

> Guardemos e defendamos a liberdade da dúvida. Amemos, homenageemos a dúvida, mas sem fazer dela uma religião. Porque então não poderíamos duvidar da dúvida e isso seria o primeiro atentado contra o princípio que representa.

Abner Mourão não pode deixar de concluir: "Por aí se vê que a São Paulo trouxe Anatole, dadivosamente, o que de melhor e mais saboroso é possível encontrar em Anatole".

No Rio, segundo Brito Broca, "o êxito das palestras não foi grande. Realizadas no Teatro Municipal à tarde, teriam atraído um pequeno público mais curioso em ver em carne e osso o autor de *Le Lys Rouge*, do que interessado em compartilhar-lhe o pensamento sinuoso numa dissertação sem ênfase"[18].

E os jornais cariocas não são muito eloqüentes. Em São Paulo, *O Estado de S. Paulo* acompanha de perto o escritor, comenta detalhadamente suas visitas e publica discursos. Quanto à conferência, diz Brício de Abreu: "Às oito e meia não havia no teatro um só lugar vazio – frisas, camarotes, platéia, balcões, galerias, tudo tomado." Refere-se então às autoridades presentes, bem como aos estudantes: "Quando o eminente escritor entrou no palco, acompanhado do Sr. José Veríssimo, da Academia de Letras, e dos

18. Brito Broca, *op. cit.*, p. 171.

membros da comissão de recepção [...] uma grande e prolongada salva de palmas irrompeu de todos os lados da sala".

É reproduzida a seguir, em francês, a apresentação de Veríssimo, que assim caracteriza Anatole France: "o maior dos escritores franceses vivos e um dos mais altos representantes do gênio latino". E o texto continua: "E, logo a seguir, [...] Anatole France começou então a leitura de sua admirável conferência sobre Pierre Laffitte, uma obra-prima no fundo e na forma"[19].

Mas parece-nos que é Abner Mourão quem analisa melhor a situação:

> O Mestre, no apogeu de sua glória universal, de certo não viera à América do Sul para acrescê-la como conferencista. Robusto ainda e desto [*sic*], com a barbicha branca a alongar-lhe o rosto fino, de testa e olhos admiráveis, muito polido, muito doce, grande conversador, mãos também admiráveis, muito vulgarmente vestido, o seu êxito pessoal foi completo. Como conferencista não teve êxito algum. Páginas esplendentes de erudição e ironia, repassadas de imorredouro encanto, lidas em voz baixa e monótona pelo Mestre, chegavam à assistência de modo muito deficiente. E as conferências perdiam o interesse[20].

Quanto à conferência de São Paulo, Abner Mourão, como já vimos, é só elogios: "A conferência do Teatro Santana, acontecimento que marcou época, foi sobre 'Pierre Laffitte' [...] Do princípio ao fim, nesta conferência de São Paulo, Anatole foi completa e deliciosamente Anatole".

Ainda sobre a recepção do visitante, temos o discurso de Constâncio Alves na Academia Brasileira de Letras, em 1924, em home-

19. Revista *Dom Casmurro*, Rio de Janeiro, n. 351-352, 13/5/1944, p. 59.
20. *Idem*, p. 44.

nagem a Anatole France recentemente falecido. Rememora sua visita ao Brasil:

Nesta terra, veio encontrar-se consigo mesmo. Verificou que já vivia aqui, nos seus livros luminosos, na memória e na admiração de amigos ignorados, a muitos dos quais só faltava, para lhe conhecerem melhor a personalidade, juntar a fisionomia do homem à fisionomia do escritor. Tão natural é esse desejo que [...] tentamos criar a imagem física que forme, com a outra, a imagem integral do autor admirado.

Mas houve um equívoco ao serem comparadas as duas imagens:

Muitos dos que viram, pelo menos à primeira vista, a figura de Anatole France, dizem ter sentido essa decepção. [...] Não, não pode ser Bergeret, nem Coignard, e muito menos esse boníssimo Sylvestre Bonnard [...] Renan, sim, gordo, polido, sereno, larga face eclesiástica [...], representaria a contento, sem inverossimilhança, o erudito membro do Instituto. Renan, sim, e não Anatole France [...] o Anatole France que esteve aqui e que a todos pareceu um militar reformado: alto, robusto, passo firme, andar decidido, grosso bigode, longa pêra, fisionomia soldadesca do segundo Império[21].

Apesar de Abner Mourão reconhecer, na conferência de São Paulo, o Anatole France autor, encontrando nela características de seus escritos, embora Constâncio Alves em seu discurso analise detalhadamente as várias fases do escritor francês, em relação à visita, ambos prendem-se exageradamente, como vimos, à aparência física, às deficiências do orador, enfim, da mesma forma que

21. Anatole France, *O Procurador da Judéia*, Rio de Janeiro, Livraria Castilho, 1929, pp. 11-13. E "Autores e Livros", *A Manhã*, Rio de Janeiro, n. 19, 11/6/1944, p. 298.

Rui Barbosa, à parte formal da personagem. Com exceção de José Veríssimo nenhuma alusão é feita ao defensor da latinidade.

Mesmo o longo artigo de Gilberto Amado sobre "Anatole France" vai, quando muito, louvá-lo por seu combate pela justiça, contra as instituições injustas. Diz ele:

É um anarquista. Neste ponto, ainda que o não pareça, ele é tão cristão como Jesus Cristo. [...] Mas Anatole France deu ao anarquista uma forma imperecível. Não acredito que se possa levar mais longe o clamor contra a ordem social contemporânea do que em "Crainquebille". É um dos grandes gritos do século. Há de reboar infinitamente[22].

Talvez Alcântara Silveira no artigo "Anatole France, Cinqüenta Anos depois de Morto" testemunhe melhor sobre a recepção brasileira. Diz ele: "No fundo, foram o estilo e a inteligência desse guardião do idioma francês que me fizeram seu admirador. Mas houve tempo em que, ainda alheio a questões de estilo e de linguagem, fui atraído pela parte, digamos, sensual dos romances anatolinos".

Reconhece entretanto, outras leituras possíveis de tal autor: "Confesso que a fase literária de Anatole France que reflete sua atitude política é a que menos interesse me desperta"[23].

II

GEORGES CLEMENCEAU

Se de Anatole France só examinamos os discursos, pois não deixou registradas suas impressões pessoais da visita, no que se refere

22. Gilberto Amado, *A Dança sobre o Abismo*, Rio de Janeiro, Ariel, s.d., pp. 9-29.
23. Alcântara Silveira, *Estudos Literários e Biográficos*, São Paulo, Pioneira/ Secretaria de Estado da Cultura, 1981, pp. 23-32.

a Georges Clemenceau, temos o *Notes de voyage dans l'Amérique du Sud (Argentine-Uruguay-Brésil)*, publicadas inicialmente ainda em 1910, em capítulos no *Illustration* e depois em livro em 1911. Um ano depois de Anatole France, portanto (parte de Nápoles, em 30 de junho de 1910, com destino a Buenos Aires e retorna à Europa em meados de outubro), a forma de participação é a mesma: conferências pagas contratadas por um empresário. O visitante agora é um político conhecido, anticlerical, ligado ao partido radical, que conhece bem os Estados Unidos, onde permaneceu por cerca de quatro anos. Suas conferências falam sobre a democracia. Segundo Brito Broca, são seis conferências, uma das quais em São Paulo.

A maior parte de sua permanência foi em Buenos Aires e lamenta só ter ficado três semanas por aqui. Portanto, em seu livro, só os três últimos capítulos, dos quatorze que o compõem, referem-se especificamente ao Brasil. Escrevendo em primeira pessoa, contrapõe-se à visão preconceituosa européia, e afirma que os sul-americanos "puseram na cabeça não só garantir, por um trabalho constante, a prosperidade de seus países, mas também fundar nas novas terras uma civilização de inspiração européia". Constata que a França merece até hoje a simpatia e a amizade deles. "O *idealismo latino* manteve a população sul-americana orientada para as grandes nações modernas provenientes da *conquista romana*", diz ele. Mostra dúvidas quanto ao aproveitamento efetivo dessa situação favorável "tanto para as jovens repúblicas de além-mar como para a *latinidade*..." (grifos nossos).

Considerando que a república da América do Norte, apesar de anglo-saxã, foi "temperada com um *idealismo latino* importado da França no século XVIII por Jefferson", afirma sua importância como nação no continente e no resto do mundo. Indaga então se a América do Sul, por sua vez, terá um desenvolvimento de *civi-*

lização latina equivalente. Não se trata, segundo ele, de estimular rivalidade, mas de uma tarefa a ser desempenhada por seu país: "A França não pode se desinteressar [...] em manter, na evolução pacífica das sociedades, a necessária proporção de idealismo para o qual tanto contribuiu"[24].

Insiste bastante na necessidade de a França investir na América do Sul, consideradas as condições de desenvolvimento que constata. Segundo ele, a França negligencia um mercado que lhe é por princípio extremamente favorável, seja investindo na construção de estradas de ferro, ou na melhoria das companhias francesas de navegação que servem essa parte da América, seja enviando pessoal diplomático qualificado para o Rio de Janeiro, por exemplo, cujo posto de embaixador estava vago há mais de um ano.

Em relação ao Brasil especificamente, diz que duas características predominam na alma brasileira: o idealismo democrático e, por isso mesmo, o gosto inato pela cultura francesa. Retomando um exemplo já citado na introdução, acrescenta:

> Quando disse que o tataravô de meu amigo Arinos de Melo fazia representar em sua casa as tragédias de Voltaire, em 1780, a 1.400 km da costa, era o bastante para indicar que nem o grande esforço de civilização geral nem a cultura francesa são coisas novas no Brasil. A República do Brasil é uma "antiga" sociedade latina que já pode exibir seus títulos de nobreza[25].

Embora não tenha vindo como convidado oficial, Clemenceau visita o Presidente da República Nilo Peçanha e é recebido pelo Barão do Rio Branco, que "é ministro das Relações Exteriores

24. Georges Clemenceau, *Notes de voyage dans l'Amérique du Sud*, Paris, Utz/ Unesco, 1991, p. 54 (tradução da autora).
25. *Idem*, p. 206.

desde 1902 [e] exerceu as funções de cônsul geral em Paris". É muito bem recebido por ele e, segundo Clemenceau, "não esconde sua simpatia pela França, mas reserva sua admiração pela Alemanha. É dele a idéia, não concretizada, de uma missão militar alemã no Brasil"[26]. Além de manifestar preocupação com a quantidade de investimentos ingleses, a simpatia pela Alemanha também o preocupa. Aliás, a discussão sobre a solicitação dessa missão militar alemã aparece, nessa época, na imprensa francesa. Em *Le Figaro* de 23 de julho de 1910, encontramos um comentário a artigo de Medeiros e Albuquerque contrário à idéia de missão militar alemã e favorável a uma missão francesa. O mesmo ocorre no diário *Le Temps*. A eleição de Hermes da Fonseca, acompanhada de perto por esse jornal, faz supor essa simpatia pela Alemanha, já que o presidente eleito viajou à Europa para acompanhar as manobras militares na Alemanha e na França. Essa primeira visita, portanto, deixa inquieta a opinião pública francesa. Aliás, nesse mesmo período encontramos notícias regulares sobre a estada de Clemenceau na Argentina e sobre a recepção entusiástica a suas conferências, bem como o anúncio de sua chegada ao Rio em nota de 16 de setembro.

Outro aspecto parece merecer atenção. Na verdade, sabendo pelos jornais da Revolta da Chibata em novembro de 1910, portanto depois de sua partida, aliás noticiada em jornais franceses, Clemenceau ousa, em seu livro, apresentar uma explicação. Depois de fazer considerações sobre o sangue africano "que poderia ser responsabilizado pelas demonstrações de emotividade ou de violência, imprevistas, pelas quais se deixam levar os populares", constatações estas feitas depois de ter assistido a manobras da Marinha, diz: "Os jovens oficiais me fizeram a melhor das impressões,

26. *Idem*, p. 203.

e as instalações das casernas não deixavam nada a desejar. Mas havia na verdade *muitos homens de cor* na tropa"[27] (grifo nosso). Assim sendo, na sua opinião, "a revolta da tripulação do 'São Paulo' e do 'Minas Gerais', bem como das tropas da marinha aquarteladas na ilha das Cobras, foi causada principalmente pela impulsividade do sangue africano". Qual seria a solução? Sem dúvida alguma, seria fazer como em São Paulo e sua missão militar francesa, que teve ocasião de visitar. Como "todos estão de acordo em reconhecer que o exército federal precisa ser reorganizado", tal reorganização deveria ser confiada a militares franceses. Clemenceau constata a popularidade dessa tropa paulista e, perguntando ao coronel francês sobre a eventual necessidade de punições para se chegar à qualidade do resultado observado, este é só elogios: "meus homens são dóceis, assim como alertas e sempre de bom humor"[28].

Outro aspecto que interessa o anticlerical francês é a separação da Igreja e do Estado. Segundo ele, é um assunto que está meio distante do debate público local. Essa separação à moda brasileira vem acompanhada por um Núncio Apostólico sempre presente nas cerimônias oficiais, e diante do qual, como cidadão francês, Clemenceau, instado a dançar num baile presidencial, preocupa-se em não fazer feio, apesar de seu pouco traquejo na dança.

III

PADRE GAFFRE

Clemenceau ainda está na América do Sul, quando o jornal *Le Figaro* anuncia em 1º de agosto de 1910 o embarque para Buenos Aires, no dia 5, do abade Gaffre, eminente pregador católico, para

27. *Idem*, p. 211.
28. *Idem*, p. 235.

uma série de conferências necessárias para esclarecimento do público, depois da visita dos anticlericais Anatole France e Clemenceau. Trata-se de um ex-dominicano, agora padre secular, que morou nos Estados Unidos e tem fama de grande pregador. Vai diretamente a Buenos Aires, é chamado para falar no Chile onde estivera Enrico Ferri (que veio ao Brasil em 1908) e, em seguida, viaja para o Brasil. Suas quatro conferências no Chile foram publicadas, em 1911, em francês[29], bem como as sete no Brasil, em 1912[30]. Na introdução, é citado artigo do jornal *O Paiz* referente à conferência sobre "Como Deve Ser a Mulher no Mundo para Desempenhar seu Papel Social":

O eminente orador francês foi hoje superior à sua reputação universal. Não é só a forma maravilhosa que dá a seu pensamento; não é só a extraordinária mímica que anima suas palavras; é sobretudo o próprio pensamento e o fundo de suas incomparáveis conferências que encantam e embriagam. Hoje a sala toda de pé fremia a cada uma das conclusões de sua tese, desenvolvida com uma eloqüência nunca atingida pelo próprio Ferri e que se eleva muito acima do famoso Clemenceau[31].

Foi, no entanto, especificamente sobre a viagem ao Brasil que escreveu um livro *Visions du Brésil*, publicado em 1912[32]. No prefácio, Gaffre diz que muito já se escreveu sobre as repúblicas sul-americanas e ele vai apresentar suas "simples impressões íntimas", conseqüência da "saudade brasileira". Diz-se encantado com a natureza brasileira. Quanto à população, afirma:

29. L. A. Gaffre, *Conférences*, Santiago, E. Joannon, 1911.
30. L. A. Gaffre, *Le Christ et l'Eglise dans la question sociale*, Conférences données au Brésil, Paris, Bloud, 1912.
31. *Idem*, p. XVII.
32. L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, Rio de Janeiro/ Paris, Francisco Alves/ Aillaud, 1912.

É difícil estabelecer a psicologia do brasileiro, por causa de sua riqueza. É misturada, complexa, desconcertante. Ela é o que é seu sangue, seu céu, sua terra, sua flora. Há elementos demais que se combinam e trabalham, para que se possa reduzi-la a uma simples fórmula[33].

Fica surpreso ao ser recebido pelo Presidente Hermes da Fonseca, pois este sabe que sua "missão não é reforçar a impressão produzida pelos conferencistas que o precederam, conferencistas aos quais o Governo concedeu recepções quase oficiais, em razão de sua situação política e das relações do Brasil com a Europa".

Há surpresa também ao ser recebido pelo Barão do Rio Branco, que já conhecia de nome e cujas ligações com a maçonaria não são confirmadas pela sua própria observação. As relações da Igreja com o Estado brasileiro o surpreendem e encantam. Num longo capítulo mostra que, ao contrário do tempo do Império, a Igreja vive uma situação favorável: "Ontem o Papa era um soberano estrangeiro com quem o governo discutia os direitos de dirigir os fiéis, mesmo em questões estritamente espirituais. Hoje, o Núncio Apostólico goza de tal prestígio que o Estado separado o institui como árbitro em seus litígios territoriais com o Peru[34].

E conclui: "[O catolicismo] é livre; suas relações com o Estado são melhores do que uma simples neutralidade, são um entendimento respeitoso".

Foi testemunha ocular da revolta da ilha das Cobras, pois o diário se inicia com sua chegada ao Rio de Janeiro em 8 de dezembro de 1910. Presencia ataques de canhão na Praça 15 e verifica os estragos feitos no Mosteiro de São Bento. Como Clemenceau, aponta também como causas das rebeliões o modo de recruta-

33. *Idem*, p. 343.
34. *Idem*, p. 110.

mento dos marinheiros: "A Marinha é quase que exclusivamente composta por voluntários. Ora, esses recrutas são *quase todos negros ou mulatos*; a maior parte sem eira nem beira, sem ligações familiares, sem nenhuma responsabilidade social...[35] (grifos nossos).

Houve negligência, segundo ele, em dar-lhes "um contraponto moral e religioso que poderia comprometê-los com o dever". Diante da quantidade de mortos no contra ataque da revolta, pergunta-se como puderam encontrar homens dispostos a matar compatriotas. E a resposta vem a seguir: "As tropas da polícia foram suficientes. Polícia e Marinha são inimigas! E trata-se de *negros*!"[36] (grifo nosso).

Surpreende-se também com o fato de escritores católicos ocuparem páginas de jornais liberais, bem como serem suas conferências anunciadas e comentadas sem preconceito algum, conferências que são "réplicas às de personalidades que eles tinham o direito de considerar como seus correligionários". Evidentemente, a alusão é feita à presença no Brasil de Anatole France, Clemenceau, bem como Jean Jaurès, que veio no ano seguinte, todos citados e comentados em seu livro.

IV

JEAN JAURÈS

Convidado inicialmente por socialistas argentinos, um outro viajante, Jean Jaurès, veio também com um contrato e um empresário, Luís Alonso, para fazer conferências pagas nos três países. Numa permanência de cerca de três meses (saiu da França na metade de julho e retornou no final de outubro de 1911) na América

35. *Idem*, pp. 34-35.
36. *Idem*, p. 36.

do Sul, ficou cerca de três semanas no Brasil (de 8 a 31 de agosto), onde pronunciou cinco conferências, duas no Rio de Janeiro e três em São Paulo; depois, foram duas conferências no Uruguai e oito na Argentina: sete no teatro Odeon e uma na sede do Partido Socialista Argentino. Por não ser um convidado oficial do governo brasileiro, teve tempo livre suficiente para freqüentar a Biblioteca Nacional no Rio e as livrarias em São Paulo.

Das conferências no Brasil, temos apenas a repercussão na imprensa. Sabe-se entretanto que, em uma delas, tratou das "Idéias de Euclides da Cunha sobre a Revolução Francesa e o socialismo", o que demonstra seu interesse pelos autores brasileiros que conseguia ler graças aos conhecimentos de latim e da "langue d'oc". Para ele, Euclides da Cunha é "o mais brasileiro dos escritores brasileiros, ou seja, o mais autêntico"[37]. Na Argentina foram publicadas em espanhol suas conferências. Numa delas, também menciona Euclides da Cunha. Depois de constatar que há, na literatura brasileira, uma grande quantidade de escritores "pessimistas, refinados e sutis", aponta Euclides da Cunha como um escritor que

descreve a natureza brasileira revelando a grandiosidade das montanhas e dos rios, a riqueza imensa que permanece inexplorada [...] e fala da necessidade de assimilarem-se todas as raças, todas as forças de trabalho [...], convocando todas as energias e estimulando-as para que realizem a unidade profunda da nacionalidade[38].

37. *Apud* Cláudio Batalha, "Jaurès au Brésil", em *Jaurès, l'Amérique Latine et la Latinité*. Colloque de Castres – 1992. Cahiers trimestriels Jean Jaurès, n. 139, jan.-mar. 1996, p. 27.

38. Jean Jaurès, *Conferencias* pronunciadas en Buenos Aires por el diputado socialista francés y traducidas al castellano por Antonio de Tomaso (septiembre – octubre de 1911). Prólogo de Juan B. Justo, 2ª. ed., Buenos Aires, Tipografia "La Vanguardia", 1922, p. 50.

Na verdade, nas conferências são tratados por Jaurès os temas que o preocupam na França, como a redução do tempo do serviço militar obrigatório, o ideal da paz mundial e a necessidade da organização dos operários em partidos. Devendo falar para platéias "mundanas", é elogiada sua habilidade em tocar em temas polêmicos sem assustar o auditório que, pelos comentários, não era muito numeroso em nenhum dos países, mesmo tendo havido redução do preço dos ingressos. A grande imprensa não deixou de apontar a contradição de um líder socialista falar para burgueses. Mas mesmo assim mostrou-se simpática com o viajante. Evidentemente, a recepção mais entusiástica ficou por conta da imprensa socialista e anarquista, embora os contatos com os representantes do movimento operário tenham sido reduzidos. Jaurès era conhecido como um grande deputado socialista e autor da *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, obra cuja leitura é recomendada pelo Manifesto do Partido Socialista Brasileiro de 1902, e cuja tradução portuguesa é ainda encontrada em bibliotecas de associações operárias.

No Prólogo da edição argentina das conferências, o deputado socialista Juan B. Justo afirma que "desta vez não nos vieram com hinos à latinidade"[39], numa referência evidente a Anatole France. No entanto, ao longo das conferências, Jaurès refere-se ao fato de estar em países latinos, mas, de fato, não hostiliza os não-latinos. Vejamos só um exemplo: ao falar da situação atual da França, diz que o fato de ser uma república democrática "permite-lhe olhar, sem nenhum sentimento de exclusão para as outras raças, para todo o mundo latino, para a Itália [...], a Espanha [...], para a América que se disciplina e organiza"[40]. Refere-se também,

39. *Idem*, p. 3.
40. *Idem*, p. 17.

numa de suas conferências, à questão da imigração, tema pertinente na época. Mostra o interesse da Europa em povoar esses países "primeiramente porque é um espetáculo nobre assistir ao crescimento de uma nação jovem e nova que se fortifica, não pela conquista e anexação brutal, mas pela pacífica assimilação das forças de trabalho...[41].

Como vemos, uns e outros mostram-se encantados com o que viram, especialmente com essa herança latina aqui implementada. Talvez valha retomar a recepção do público brasileiro que, segundo nos parece, bem mais do que o conteúdo das conferências, encanta-se ou desencanta-se com a oratória, a eloqüência dos conferencistas. Vejamos como o mesmo Constâncio Alves, que já comentara Anatole France, agora faz uma comparação entre os oradores Jaurès e Clemenceau:

Jaurès é o homem que seus leitores e admiradores esperavam. Seus discursos são atos de veemência e de coragem de um companheiro perfeitamente aparelhado para conter ou esclarecer as massas em seus dias de cólera. Os gestos impressionam por seu formidável poder de afirmar. A gesticulação de um braço musculoso acompanha uma voz potente, que no silêncio chega por momentos a incomodar, e que devia facilmente dominar os ruídos da praça pública.

Quanto a Clemenceau, este

ia e vinha lentamente sobre o palco nu do Teatro Municipal, e sua voz baixa refletia não a veemência do terrível Demolidor de Ministérios, mas a gravidade de um presidente de Conselho. E tal foi a preocupação dada a suas palavras que, apesar de toda a nossa atenção em surpreendê-

41. *Idem*, p. 29.

lo, nem um só instante discernimos no orador a mais leve distração, a mais fugitiva lembrança desse fatal espírito de demolição. Bem ao contrário, seu braço pendia, inofensivo, parecia quase adormecido pelo peso da pasta...[42]

V

PAUL ADAM

Uma nova acepção de latinidade vai ser trazida ao Brasil por Paul Adam. É autor de sucesso na época. Vale destacar os quatro romances publicados de 1899 a 1903, reunidos com o título geral de "Le temps et la vie – "Histoire d'un idéal à travers les âges", classificados por Camille Mauclair[43] como "Romances da Força". Tratam da saga da família Héricourt, obras de cunho autobiográfico, situadas no Primeiro Império até 1830. O primeiro da série, já pelo título *La force* mostra de que pretende tratar. Essa força, essa energia não pertence ao indivíduo que pode apresentar características de fraqueza, medo, oportunismo. Não constitui portanto um "herói", mas alguém que, por pertencer a determinada raça – no caso a latina –, é capaz de se superar e alcançar os objetivos a que se propõe. Estaria, portanto, em oposição ao pessimismo e às idéias decadentistas. A situação do autor no âmbito dos movimentos de sua época é bastante curiosa: diz-se anarquista, mas confia na Igreja Católica. Conhece o ocultismo, a franco-maçonaria, e tem um livro de cunho utópico. É nacionalista. Parecenos que o aspecto que sempre tem o seu repúdio é o socialismo.

42. Constâncio Alves, "Jean Jaurès", em *Figuras*, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1921, p. 157. O mesmo texto foi traduzido e incluído no capítulo "Les intellectuels", de Mário de Lima Barbosa, *Les Français dans l'Histoire du Brésil*, Trad. Clement Gazet, Rio de Janeiro/ Paris, Briguiet/ Alb.Banchard, 1923, p. 412.

43. Camille Mauclair, *Paul Adam*, Paris, Flammarion, 1921, pp. 53 e 244.

Paul Adam chegou ao Rio de Janeiro em maio de 1912 e, recebido oficialmente[44], fez conferências, como os demais: a primeira foi sobre o mito de Ícaro[45]. Trata de Santos Dumont, inserindo-o na seqüência dos grandes inventores originários do gênio latino. Na segunda, falou sobre o mito de Vênus, exaltando a superioridade da mulher latina e concluindo daí sobre as virtudes da mulher brasileira. O escritor visitou ainda São Paulo, Santa Catarina, Ouro Preto e o Amazonas. Seu roteiro foi, portanto, mais abrangente do que o dos demais visitantes. Em 25 de maio foi recebido pela Academia Brasileira de Letras e saudado pelo Presidente José Veríssimo, que não deixou de fazer restrições ao seu conceito de latinidade. Como Clemenceau e o padre Gaffre, Paul Adam, ao visitar o Brasil, já havia conhecido os Estados Unidos. Se o primeiro aí viveu na juventude, o segundo lá esteve de 1889 a 1894. Quanto a Paul Adam, sua visita data de 1904, para participar da Exposição de Saint Louis. Publicou então um livro de viagem *Vues d'Amérique ou la Nouvelle Jouvence*[46] e duas obras de ficção: *Le Rail du Sauveur* em 1908 e *Le Trust* em 1910.

Les visages du Brésil, publicado no início de 1914, é dedicado a Graça Aranha. Comentando a visita de Paul Adam e a obra sobre a viagem, diz Brito Broca:

Era uma obra naturalmente encomendada para a propaganda do Brasil no estrangeiro; o autor não se limita a impressões de viagem, fala

44. No Arquivo do Itamarati, na Correspondência da Embaixada Brasileira em Paris, há uma carta de 8/5/1912, que anuncia a partida do "literato francês Paul Adam". Anexo estão recortes de seis jornais franceses datados de 3 e 4 de maio, com artigos referentes à próxima viagem de Paul Adam ao Brasil. Não é exata, portanto, a data apresentada por Brito Broca, "em meados de maio de 1911", *op. cit.*, p. 180.

45. Paul Adam, "Chapitre VIII", *Les visages du Brésil*, Paris, Pierre Laffitte, 1914, p.147.

46. Paul Adam, *Vues d'Amérique ou la Nouvelle Jouvence*, Paris, Librairie Paul Ollendorff, 1906.

PAUL ADAM

LES VISAGES DU BRÉSIL

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'ÉDITIONS ILLUSTRÉES
(PIERRE LAFITTE ET Cie)

também de nossa história, de nossas condições político-sociais, indicando os que lhe forneceram os dados para isso[47].

Depois de explicar que a viagem de Paul Adam é resultado de um convite de Lauro Muller, ministro de Relações Exteriores, afirma Pierre Rivas:

Seu livro, *Les visages du Brésil*, que aparece em 1914, é dedicado a Graça Aranha – outro "nacionalista parabarresiano", conforme a expressão de Gilberto Freyre – e é, de fato, escrito de encomenda. O autor não se contenta com narrar suas impressões de viagem, mas trata da história do país, de suas condições político-sociais[48].

A expressão recorrente "de encomenda" merece comentário e problematiza os outros escritos da época. De fato, todos os livros citados por Paul Adam na sua introdução (Paul Walle, o Barão d'Anthouard, Oliveira Lima, Pierre Denis, Turot, Rougier, Delgado de Carvalho, Edmond Théry) são de autores que, ao falarem do Brasil, se inserem na política do então ministro das Relações Exteriores, o Barão do Rio Branco que, por sua vez, havia exercido o mesmo trabalho de divulgação das condições favoráveis à imigração para o Brasil na Embaixada brasileira em Paris até o começo do século. E a idéia de branqueamento da população brasileira via imigração da mão-de-obra européia também está presente. O próprio Paul Adam, portanto, insere-se nesta série.

Quanto ao fato de Paul Adam em *Les visages du Brésil* falar "da nossa história, de nossas condiçoes político-sociais", como afirmam Brito Broca e Rivas, outros já o haviam feito, como é o caso

47. Brito Broca, *op. cit.*, p. 180.
48. Pierre Rivas, *Encontro entre Literaturas: França, Portugal, Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1995, p. 185.

do padre Burnichon, citado por Paul Adam quando vai retraçar a história dos jesuítas em São Paulo[49]. Talvez no caso de Paul Adam, defensor da idéia da supremacia da latinidade bem antes de visitar o Brasil, a questão esteja mais explicitada, mais agudizada. E a idéia de ter sido o livro escrito "de encomenda" nos parece, portanto, bastante provável. Talvez o fato de haver a dedicatória a Graça Aranha explique ainda melhor tal afirmação.

É que sua obra *Canaã*, de 1902, foi traduzida em francês, em 1910, por Clément Gazet, com prefácio do Conde Prozor[50]. A tradução é comentada em *Le Figaro* de 31 de outubro de 1910, na primeira página, por Guglielmo Ferrero, que já havia visitado o Brasil. Considera *Canaã* um romance da América contemporânea sobre a questão da mistura de raças, tema ainda não abordado literariamente. Para ele, a história dos indivíduos, das personagens do romance, têm "uma significação social e filosófica profunda" pois trata da mudança introduzida na vida americana pela imigração européia.

Brito Broca refere-se a Paul Adam como autor de um artigo elogioso a *Canaã* no jornal *Le Temps*[51]. Só encontramos, entretanto, nesse periódico, na rubrica "La vie littéraire", de 6 de novembro, assinada por Gaston Deschamps, uma resenha que se refere ao livro de Graça Aranha, bem como à tradução de *Quelques contes* de Machado de Assis[52]. O crítico francês ainda faz menção ao artigo de Ferrero sobre o livro e às impressões de Clemenceau sobre o Brasil, além de tecer elogios a Graça Aranha que, pela sua erudição, desmente o estereótipo do brasileiro arrivista e gastador

49. Paul Adam, *Les visages du Brésil*, Paris, Pierre Laffitte, 1914, p. 104.
50. Graça Aranha, *Chanaan*, Paris, Librairie Plon, 1910.
51. O mesmo comentário pode ser encontrado no artigo de Rubens Borba de Moraes, "Graça Aranha e a Crítica Européia", *Klaxon*, n. 8/9, dez. 1922/jan. 1923, p. 8.
52. Machado de Assis, *Quelques contes*, Trad. Adrien Delpech, Paris, Garnier, 1910.

das comédias de "boulevard". Brito Broca, no entanto, questiona o destaque dado a Graça Aranha nesse artigo, em detrimento de Machado de Assis, cuja tradução de uma primeira seleção de contos, não suscita "a mesma onda de encômios", sendo apenas mencionada no último parágrafo. Diz ele:

Não é de estranhar que o livro provocasse tantos louvores. Graça Aranha nessa época desempenhava com brilho suas funções diplomáticas na França, e soubera aproximar-se de muitas figuras de renome, entre as quais Maurice Barrès. Em tais condições, bem sabemos como os franceses têm o elogio fácil. Fora recebido na Sorbonne com as honras de grande amigo da França e saudado por Edmond Rostand; considerado por Bergson o "représentant par excellence de la pensée brésilienne, dont j'apprécie pour ma part hautement le talent et les travaux"[53].

Se não encontramos o artigo de Paul Adam mencionado por Brito Broca – aliás, trata-se da mesma referência encontrada em "Graça Aranha e a Crítica Européia" de Rubens Borba de Moraes, em *Klaxon* – a relação entre os dois existiu, e reflete o esforço dos serviços diplomáticos brasileiros em mostrar um Brasil diferente do imaginado pelo teatro, um Brasil e uns brasileiros assim definidos no texto de Gaston Deschamps num suposto diálogo entre ele e o autor de *Canaã*:

Nós, latinos do Brasil, diz Graça Aranha, fomos moldados por uma cultura quase que exclusivamente francesa. É por isso que os franceses de elite que vêm nos visitar, a fim de fazer conferências, não se sentem estrangeiros em nosso país e gostam daqui.

53. Brito Broca *op. cit.*, p. 258.

Vale lembrar que os jornais *Le Figaro* e *Le Temps*, em 1910, incluem em suas rubricas de notícias do estrangeiro referências à visita de Clemenceau e trazem detalhadamente informes econômicos, já que havia capitais franceses investidos no país. Haveria na época, portanto, uma série de interesses em jogo que justificariam a leitura por parte do público francês de obras sobre o Brasil.

Les visages du Brésil

Paul Adam divide seu livro em capítulos, e o elemento que lhe dá unidade é, além do país visitado, o tema da latinidade cuja herança é partilhada por brasileiros e franceses. São criadas duas personagens brasileiras que intervêm como representantes de duas tendências diferentes, dois pontos de vista que se apresentam ao narrador: há, portanto, um trabalho de ficção na forma escolhida para apresentar o Brasil ao leitor francês. Propõe-se a compor um livro diferente dos muitos já existentes: "Minha tarefa pareceu-me mais modesta. Cabia-me somente mostrar aqui, diante dos olhos do leitor, as fisionomias, as caras dessas forças latinas que instalaram, em quatrocentos anos, no Novo Mundo, o espírito do Mediterrâneo, com toda a sua estranheza, todo o seu divino poder de criação"[54].

O título fica assim justificado e encontramos a latinidade e sua força, tese defendida por Adam, inicialmente, como vimos, em relação à França para opor-se às idéias de decadência, e agora em relação ao Brasil que, segundo ele, tem "um futuro magnífico assegurado a estes 25 milhões de homens, a sua elite ativa, solidamente instruída, e inteligente ao extremo"[55].

54. Paul Adam, *op. cit.*, pp. III-IV.
55. *Idem*, p. III.

No primeiro capítulo o leitor é levado, desde a primeira linha, a Lisboa. O rio Tejo é o inspirador de sonhos, seja dos pescadores, seja dos marinheiros. Depois de descrever fisicamente os portugueses, depois de ter falado da língua que "permanece ainda a mais fiel ao dialeto dos legionários romanos", e de ter citado Camões, Paul Adam apresenta a cena da partida de Cabral e, por imagens, misturando passado e presente, fala da colonização e da mestiçagem para chegar a quatro tipos brasileiros, todos eles mestiços. O cenário da narração é o Mosteiro dos Jerônimos. Descrito em detalhes, serve de ambientação para as personagens brasileiras que vão ser apresentadas pelo narrador: "esta igreja atrai os brasileiros dos navios que fazem escala em Lisboa durante a viagem atlântica"[56]. E dentre os brasileiros provenientes das várias regiões do país, o narrador apresenta dois nordestinos. Eis o primeiro:

Podemos ver um católico de Pernambuco em tudo ainda semelhante a estas gentes piedosas de 1500. A influência das uniões brasileiras simplesmente elevou-lhe o pescoço, destacou-lhe a cabeça, alongou-lhe as pernas; mas o soldado de Cristo não mudou muito. Tem o bigode guerreiro de pontas curvas dos antigos cavaleiros das estampas do século XVI [...] Uma gola engomada, um colete negro e calções assentariam melhor neste homem do que seu terno inglês[57].

É inteligente e culto:

Apóstolo fervoroso, o católico mostra imediatamente sua fé citando os escritores, de Joseph de Maistre a Charles Maurras, louvando, com

56. *Idem*, p. 6.
57. *Idem*, p. 6-7.

uma profusão de detalhes exatos, a obra dos monges, a dos irmãos hieronimitas, fundadores deste incomparável claustro [...].

Quanto ao segundo, trata-se de "um homem delicado e fino, bronzeado pelo sangue africano misturado ao sangue celtibero por núpcias ancestrais nas fazendas da Bahia". Também ele é muito culto, mas suas idéias anticlericais o opõem ao pernambucano:

De Augusto Comte a Tolstoi, este advogado notável estudou tudo o que, em alemão, em italiano, em inglês, em francês pode fortalecer com argumentos as expectativas de transformação social[58].

E o narrador conclui:

São duas energias, duas almas características do Brasil: a do passado fundador, a do presente transformador [...] São ambos surpreendentemente cultos. Bem mais do que seus pares franceses[59].

Como vemos nessa primeira comparação, os brasileiros superam os franceses.

Paul Adam constata que, como em toda parte, há conservadores, "a facção militarista", e alguns deles "como o general Dantas Barreto, governador de Pernambuco, são louvados pelos próprios opositores, por sua escrupulosa eqüidade, por seu talento administrativo". Mas há outros, como o advogado baiano, que pertencem ao grupo dos "civilistas" que têm "como chefe o maravilhoso orador e letrado, Rui Barbosa". Como conclusão, Paul Adam generaliza:

58. *Idem*, p. 8.
59. *Idem*, p. 9.

Deste modo duas crenças disputam a nação brasileira. O idealismo da tradição conquistadora, católica, organizadora, militar e nacionalista. O idealismo da inovação positivista, científica, individualista e, no futuro, mais anarquista do que socialista. Aqui como em qualquer outro lugar[60].

As duas tendências voltam a se reunir à beira do Tejo, no Mosteiro dos Jerônimos no final do capítulo. O narrador, neste caso, toma distância e vê um ponto em comum: a herança latina, e mais precisamente a herança cultural francesa. E estas duas personagens vão reaparecer em outros capítulos.

Não encontramos resenhas deste livro na imprensa francesa, mas nos parece normal que, com o início da Grande Guerra e com a restrição de papel imposta aos jornais, tais comentários tenham sido considerados supérfluos. Por outro lado, no Brasil, Rubens Borba de Moraes acha *Les visages du Brésil* "um péssimo livro sobre as nossas fisionomias"[61]. Brito Broca aponta uma recepção bem moderada ao livro no Brasil e vemos então o maior obstáculo à sua aceitação: "No entanto, apesar dos louvores ao Brasil [...], da exaltação da nossa latinidade, Paul Adam suscitou ressentimentos por não ter esquecido os mulatos e as mulatas que andam pelas ruas do Rio", seguindo-se uma citação em francês: "Ses yeux africains, sa figure portugaise, son allure indienne, reparurent en mille dames entravées, empanachées, couvertes de hermines royales". E o crítico conclui: "Esta e outras referências semelhantes, os leitores brasileiros não lhe perdoariam"[62].

Vejamos agora como o francês apresenta as mulheres brasileiras. No capítulo v, depois de discutir o papel desempenhado

60. *Idem*. p. 12.
61. Rubem Borba de Morais, *op. cit.*, p. 8.
62. Brito Broca, *op. cit.*, pp. 181-182.

pelos jesuítas na época da colonização, sempre por meio das opiniões do católico conservador e do advogado positivista, o narrador segue uma jovem. Ela sobe e desce o Morro do Castelo, o que permite a descrição do cenário. Lá está ela:

Sob a trouxa de lençóis, uma adolescente, de rosto sério e moreno, não reclama, não pisca apesar do calor dos raios do sol. Sobe o morro pedregoso. Contra o torso de menino mameluco, a brisa cola uma blusinha de índia, e, contra as pernas longas, uma saia curta rosa. As pernas bronzeadas, macias e finas se curvam para sustentar, com as ancas ossudas, a peso da carga.

O fato de usar o presente do indicativo cria para o leitor a impressão de que também ele participa da cena. Temos indicações referentes à luz do sol, ao vento, às cores, à fragilidade da jovem e o peso do fardo que carrega. O católico de Pernambuco e o advogado da Bahia tentam estabelecer um diálogo: "[...] incentivam, *símbolo do esforço nacional*, a valentia da aprendiz de lavadeira. Eles lastimam sua situação. Eles a elogiam. A menina responde por apenas uma sílaba. Ela sobe. Os dedos gretados dos pés se fixam nas pedras. Seu rosto de canéfora só se contrai por um segundo"[63] (grifo nosso).

Se o diálogo não ocorre, temos, no entanto, em discurso direto, a opinião das personagens: "'É o estoicismo latino, uma alma corneliana numa virgem do Brasil', murmura o advogado insistente. 'Esta altivez no dever, é inteiramente a virtude católica', exclama o professor de Pernambuco"[64]. E ela continua seu caminho. Cabe ao narrador nos dizer por que ela é assim:

63. Paul Adam, *op. cit.*, 1914, p. 72.
64. *Idem*, pp. 72-73.

Desses grandes mercadores *portugueses* herdeiros dos conquistadores, dessas lavadeiras ainda *tupinambás* pela cabeleira como as mães das primeiras famílias que aqui se instalaram, desses bonitos *crioulos*, seus filhos ambiciosos, sensíveis e altivos, desses robustos *africanos*, fundadores da riqueza agrícola, desses *mulatos* prestativos e faladores, criadores da República, parece que a mocinha tomou emprestado o essencial de suas forças para desempenhar a tarefa[65] (grifos nossos).

Fisicamente, a adolescente, para o autor um "símbolo do esforço nacional", reúne, portanto, traços variados:

Nesse rosto um pouco pesado da virgem ressuscitam o *vigor* e a solidariedade portuguesas dominando a floresta tropical. Não é com esses mesmos cabelos lisos que suas companheiras índias acariciavam o repouso da *energia* deles? A menina tem, em seus olhos africanos, a *força* dos negros [...] Em suas pernas nervosas freme a *impaciência* do mulato. Na graça de seu andar se revela a *sensualidade* crioula...[66] (grifos nossos)

Se a menina reúne nela elementos físicos que pertencem respectivamente aos portugueses, aos índios, aos negros, tais elementos servem para salientar o "vigor", a "energia", a "força". E quanto aos mulatos e crioulos, aí entram a "impaciência" e a "sensualidade". O chamado "símbolo do esforço nacional" reúne, portanto, atributos dos vários componentes de uma representação da força do brasileiro.

E a cena continua: ao chegar ao alto do morro, a menina pára, ofuscada pela paisagem que lhe é familiar, mas que sempre merece ser contemplada. Não emite opinião e é o baiano que tece co-

65. *Idem*, pp. 73-74.
66. *Idem*, p. 74.

mentários sobre o porto onde chegam "imigrantes latinos" e de onde partem produtos brasileiros de todas as regiões. A menina desce o morro e vai para a Avenida Central: "Chegando ao amplo passeio, a menina e seu fardo foram absorvidos pela multidão".

Vamos reencontrar a jovem no capítulo seguinte, quando chega ao centro da cidade. É aí que temos a citação de Brito Broca: "Seus olhos africanos, seu rosto português, suas maneiras índias reapareceram em mil senhoras contidas, enfeitadas, cobertas de arminho real"[67]. São senhoras que pertencem à elite brasileira. Os homens têm também um ponto em comum com a menina: são "tão sérios quanto a jovem aprendiz, e muito sobriamente vestidos de ternos novos, chapéus cinza, com um ar de severos fidalgos que pensam nos castigos do Inferno"[68]. Tal descrição dialoga com o estereótipo francês do brasileiro: "O alegre brasileiro de nossos 'vaudevilles' é um tipo excepcional, legendário ou ultrapassado", diz ele. Este é o brasileiro que encontra: "[...] a austeridade do católico celtibero, unida à admiração pela fleuma inglesa e à sobrevivência da seriedade indígena fazem do brasileiro moderno um senhor triste, um pouco altivo"[69].

Após esta introdução que se passa num sábado, o resto do capítulo se organiza em torno de um passeio de automóvel das senhoras da elite carioca numa quarta-feira. O narrador segue, como se tivesse uma câmera, seu trajeto: "[...] moças e jovens senhoras com toaletes luxuosas conservam, sob a elipse de seus chapéus e a ostentação de seus penachos, um ar de madonas entristecidas pelas fraquezas humanas".

Nada pode comovê-las:

67. *Idem*, p. 77.
68. *Idem*, pp. 77-78.
69. *Idem*, p. 78.

Inutilmente as pérolas raríssimas de seus brincos valorizam a beleza fosca de sua tez, o brilho dos grandes olhos crioulos. Inutilmente as invenções da estética parisiense se adaptam à esbeltez das moças como às expansões das jovens mães. Esses ornamentos não lhes inspiram os prazeres da vaidade, mas o sentido da pompa. Instalam-se em seus automóveis *como as patrícias de Roma* em seus carros[70] (grifo nosso).

Estas senhoras, em vez de parecerem austeras senhoras romanas, prefeririam talvez ser comparadas às mulheres francesas que lhes servem de modelo... E ainda uma vez o narrador as apresenta belas, mas trata-se da "beleza fosca da sua tez" e não totalmente brancas, se atentarmos para "os grandes olhos crioulos". Considerando que este vê na latinidade a força capaz de se opor à decadência da sociedade francesa, então essas mulheres brasileiras são as representantes perfeitas do que quer demonstrar. E o mal-entendido prossegue, porque há aí uma comparação implícita entre as mulheres brasileiras e as francesas, comparação favorável às primeiras, quando a austeridade das brasileiras se opõe à frivolidade e ao lado coquete das outras. Mas a comparação não é entendida pelos leitores brasileiros. E, além do mais, elas são nobres: "A nobreza tensiona seus rostos. *A mesma nobreza tensionava os traços mais rudes da lavadeirinha*, impassível sob a trouxa de roupa, a fim de não fraquejar e apresentar como exemplo a execução perfeita de sua tarefa"[71] (grifo nosso).

Mas, se anteriormente a comparação com as romanas não parece ter sido bem aceita, agora, ao compará-las à mocinha, há ainda maior possibilidade de mal-entendido, caso a tal lavadeirinha não seja vista como o "símbolo do esforço nacional".

70. *Idem*, p. 79.
71. *Idem*, p. 79.

Mais adiante, o narrador vai mostrar que essas brasileiras permanecem impassíveis diante da beleza da paisagem bem como diante do progresso da cidade. Uma ligeira reação é percebida quando passam pelo outeiro da Glória e avistam a igrejinha, o que reforça a idéia de religiosidade das cariocas. Mas, de repente, as expressões mudam. Todos parecem alegres. E o motivo apontado é o encontro com a família, com os parentes. O narrador constata então, a partir de testemunhos, que as recepções ocorrem em família, e não há vida mundana no Rio de Janeiro. Tais constatações parecem reforçar o implícito já apontado. Ao contrário da francesa, portanto, a elite carioca é austera, sóbria, católica, ligada à família, o que parece receber a aprovação do narrador que termina o capítulo com uma referência ao Mosteiro dos Jerônimos, agora assunto de conversa: "[...] esta sociedade de senhoras de luto e de senhores eloqüentes invoca, com piedade latina, suas freqüentes viagens à Europa, à Lisboa onde ela deixou o Claustro dos Jerônimos, sua arquitetura complexa e bela como a realização do sonho imaginado por Cabral e seus companheiros, durante a missa antes da partida"[72].

Podemos considerar então *Les visages du Brésil* como um livro de encomenda para servir de propaganda do país, não só por parte do Ministério de Relações Exteriores. Como diz ainda Brito Broca, "essa mania de Grécia, como também da latinidade que de há muito prevalecia entre nós, era um meio, por vezes inconsciente, de muitos intelectuais brasileiros reagirem contra a increpação de mestiçagem, escamoteando as verdadeiras origens raciais, num país em que o cativeiro estigmatizara a contribuição do sangue negro"[73].

72. *Idem*, p. 98.
73. Brito Broca, *op. cit.*, p. 105.

Ora, um defensor da latinidade, como Paul Adam, vem e mostra por escrito que todos(as) são mestiços... a reação não poderia ser favorável. O livro é irregular, é verdade, mas não é esse o real problema.

Também a França tinha interesse nesse mercado em pleno desenvolvimento que, pelo testemunho dos jornais franceses da época, era visto com bons olhos.

Em carta de 1914 onde, para justificar seu pedido ao diretor de um jornal para que publique uma resenha sobre *Les visages du Brésil*, Paul Adam solicita que fale a seu público "da importância que tem o Brasil ainda pouco conhecido". Aponta a seguir as razões de seu pedido:

> Os 25 milhões de habitantes são, com os Estados Unidos, o povo predominante da América. Comprometemos quatro de nossos bilhões em seus investimentos industriais e em obras públicas. Vamos dar-lhe uma grande parte dos 500 milhões que toma como empréstimo contra garantias seguras. Em meu livro tento explicar tudo isso de forma acessível graças ao pitoresco dos brasileiros e de seu faustuoso cenário tropical[74].

A idéia de conscientizar o público francês da possibilidade de expandir seu mercado está sempre presente. Em seu livro sobre os Estados Unidos, Paul Adam, a partir do que viu na Exposição de Saint Louis, sugere que a França, economicamente, forneça capitais de arte e de luxo e, para isso, instale em Nova York um museu permanente para que os norte-americanos ricos possam comprar objetos das manufaturas de Sèvres e Gobelins.

A mesma idéia volta ao visitar São Paulo e constatar o nível cultural da classe dominante: "Dentre as de outras nações, nos-

74. Cf. J.-Ann Duncan (org.), *L'époque symboliste et le monde proustien à travers la* Correspondance de Paul Adam, Paris, Nizet, 1982, p. 121.

sas artes plásticas foram escolhidas pela elite paulista como as que mais seriam capazes de aplacar a necessidade de beleza que sentem desde o século XVI [...]", diz Paul Adam.

Considera a escolha envaidecedora e essa preferência já fica demonstrada com o convite para "organizar em São Paulo, em 1913, uma exposição de arte francesa"[75]. Não há notícias da concretização desse convite, e, além disso, a idéia não é original, pois no *Jornal do Commércio* de 16/5/1912 temos um anúncio de uma Exposição de Arte Francesa, "inaugurada ontem". Em 19/5/1912, há uma notícia sobre essa exposição, agora especificada como sendo de pintores franceses não de primeiro time, organizada pelas firmas J. Allard e Boussod, e que já em São Paulo. Na seqüência são relacionados os pintores e descritos os quadros.

Talvez Paul Adam, com seu louvor explícito à parte comercial, por sua constatação da mestiçagem, tenha causado mais reação. Mas todos os visitantes enfatizam a latinidade e a missão civilizadora da França via a força das idéias e também dos capitais franceses.

Se desde a origem e ao longo da sua história, o conceito de latinidade adquire conotações diversas, particularmente no início do século XX coexistem, como vimos, duas vertentes, ou seja, o idealismo histórico, de Anatole France e demais adeptos de características progressistas, e o realismo romano, de Paul Adam, de cunho bem mais conservador.

O fato de a latinidade ainda ser objeto de um seminário internacional no Rio de Janeiro, em 2001, só vem, portanto, confirmar a permanência e a maleabilidade de tal conceito.

75. *Idem*, pp. 129-130.

Depoimento: Roger Bastide. Sociólogo, Antropólogo, Filósofo...

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Nascido e falecido na França (1898-1974), Roger Bastide viveu no Brasil durante dezesseis anos, de 1938 a 1954, ensinando sociologia na Universidade de São Paulo, como parte das ciências humanas. A cadeira de ciências sociais pertencera, a princípio, ao Prof. Claude Lévi-Strauss, que fora o primeiro professor dela, desde 1934, quando fora fundada a USP com todas as suas diferentes partes. Terminado o primeiro período, isto é, quatro anos após o início das aulas, Claude Lévi-Strauss manifestou o desejo de retornar à pátria. Roger Bastide foi indicado para substituí-lo e partiu para o Brasil com sua mulher e filhas.

Roger Bastide nascera no sul da França em abril de 1898, filho de família protestante; era já casado e tinha duas filhas pequenas. Era um homem de pequeno porte, em geral silencioso, parecendo à primeira vista levemente assustado; na verdade, o que o tornava calado era um começo de surdez que aumentava quando se via

entre gente desconhecida ou em momentos desagradáveis. Grande leitor, Bastide mostrou logo grande interesse pelo país, lendo jornais e livros durante a longa viagem da França a São Paulo, o navio parando, depois de Portugal, no Recife, na Bahia, no Rio de Janeiro, para só então chegar a Santos, a partir de onde os viajantes subiam a Serra do Mar; mas essa demora tinha uma vantagem – era o período indispensável para se conhecer um pouco o novo idioma e se ter um conhecimento de como se viveria no Brasil. Bastide conseguiu depressa ler e compreender jornais, revistas e livros, mas embora tentasse conversar com os "nativos", tinha muita dificuldade diante do idioma desconhecido, principalmente por causa daquela surdez, que foi aumentando cada vez mais ao longo dos anos.

Morava já em São Paulo um colega seu, Paul Arbousse-Bastide, que não era seu parente, embora também fosse francês; Arbousse-Bastide lecionava igualmente no Departamento de Ciências Sociais, na cátedra de política. Além desse conterrâneo, Roger Bastide sentiu-se de certa maneira "em casa" também com os "nativos", e especialmente um deles, o escritor e etnólogo Mário de Andrade, de quem logo se tornou amigo; a maioria deles falava um francês suficiente para permitir a conversa. Para Madame Bastide, o mal fora menor, pois ela se deparou logo com um grupo de famílias francesas cujos maridos trabalhavam em diversos empreendimentos; as esposas recebiam os recém-chegados, ajudando-os a se integrarem no modo de viver local e, desta forma, não eram elas obrigadas a grandes esforços. Roger Bastide reconhecia que, como dizia, falava *un portugais horrorreuse*, e achava extraordinário que todos os que o rodeavam acabassem compreendendo sua linguagem...

Desde a primeira vez em que foi à Bahia – de que se tornou grande admirador e onde se fazia compreender com facilidade,

tanto por seus colegas e alunos como pelo povo – Bastide se tornou logo conhecido. Recentemente, um estudioso paulista que fazia pesquisa no interior do Nordeste, ouviu admirado um cantador baiano entoar, entre outros versos:

Se encontrares o Bastide,
Cumprimenta-o por mim.
Conheço gente boa
E mesmo refinada;
Igual a ele nunca vi!

O paulista não teve possibilidade de lhe pedir que repetisse o verso e refez a este como lhe foi possível... Como se vê, a gente simples do interior se sentia muito à vontade com ele, nas conversas que entretinham.

Antonio Candido, aluno de Bastide que o conhecera bem, pois dele havia sido um guia, descreve seu mestre como sendo "um intelectual extremamente versátil e curioso, aberto para novas experiências e dotado de uma capacidade extraordinária de trabalho, pois estudava praticamente sem parar e transformava tudo em escrita". Afirma, pois, Antonio Candido: "O Brasil foi para ele uma fonte inesgotável de sugestões"[1]. Foi recentemente republicado no país o primeiro livro de Bastide, *Poetas do Brasil*, agora editado com prefácio de Antonio Candido que tivera a dita de conhecer o mestre durante toda a permanência deste em nosso país – dezesseis anos, portanto.

Foi praticamente na França que conheci Roger Bastide; estava ele no seu tempo final de Brasil quando entrei na Faculdade

1. Antonio Candido, "Bastide, dos Negros aos Franceses", "Jornal de Resenhas", *Folha de S. Paulo*, 10/1/1997.

de Filosofia. Só mais tarde fui realmente conhecê-lo, primeiramente quando passei dois anos na França, como estudante bolsista do governo brasileiro, e mais tarde quando, convidada pela Ecole des Hautes Etudes como professora visitante, dava meu curso aqui em oito meses e, em seguida, lecionava em Paris durante quatro meses.

Em seus trabalhos, Roger Bastide ficara literalmente fascinado pelos problemas religiosos expressos em ritos, em sacrifícios, em iniciações, em magias etc., quer se tratasse de conhecer os seres humanos, de festejar os vivos, de enterrar os mortos, quer de lidar com os objetos de culto.

Professor da USP, Bastide se viu obrigado a estudar outras vertentes além da sociologia das religiões – e foi assim que se tornou etnólogo, psicólogo, filósofo, além de sociólogo. Desta forma, publicou nada menos que trinta livros, oitocentos artigos, quinhentos prefácios, uma quantidade de introduções, de verificações de textos etc. Também continuou publicando artigos em sua terra natal, enviados pelo correio; buscava, assim, que não o esquecessem, uma vez que vivia agora tão longe de sua pátria.

Quando fui sua aluna, meu interesse pela sociologia das religiões era mínimo; porém segui fielmente todas as aulas que pude freqüentar daquele que considerei – e considero sempre – um grande professor, que era também "uma pessoa fora de série". Seu respeito pelos estudantes era indiscutível e, quando percebiam o respeito que ele manifestava para com todos, então os estudantes o respeitavam também, ou então simplesmente deixavam de ir à aula... Esta maneira de ser, eu a encontrei tanto aqui como na França.

A estadia de Roger Bastide no Brasil foi causada, primeiramente, pelo interesse que ele possuía de conhecer como viviam os negros na América Latina. Tendo sabido que se abrira uma vaga na

USP, devido à partida de Lévi-Strauss, desejoso de voltar à França para trabalhar a fundo sobre os indígenas Ñambiquara e Bororo, cujos dados havia colhido em Mato Grosso, Bastide veio com sua família. Devido à guerra desencadeada pela Alemanha contra países europeus e também contra os Estados Unidos, foi obrigado a permanecer no Brasil durante um longo período, uma vez que a travessia do Atlântico se tornara praticamente impossível.

Terminada a guerra, Bastide dividiu seus trabalhos entre a França, onde lecionava de outubro a abril, e São Paulo, onde permanecia dando aulas e fazendo pesquisas de maio a setembro; dessa maneira, permanecia na Europa durante o período mais importante para os estudos e, em seguida, ficava no Brasil num espaço de tempo suficiente para dar aulas e continuar seu trabalho de pesquisa. Terminado este, defendeu a "grande tese", como são nomeadas, na França, as teses mais importantes, com o trabalho "As Religiões Afro-brasileiras"; segundo a praxe, obteve então a cátedra de Etnologia Social e Religiosa na Sorbonne, isto é, na universidade mais importante da França.

Cada vez mais se tornava visível que não podia continuar lecionando na França e no Brasil; além disso, estava muito desejoso de conhecer a África negra, em especial os lugares de que eram originários os grupos negros que ele havia conhecido na Bahia. Em 1958, o Instituto Francês da África Negra deu-lhe a missão que ambicionava: procurar especificamente no Dahomey e na Nigéria as "nascentes" das religiões negras brasileiras.

Bastide deixou então a cátedra que ocupara na USP, ficando a lecionar exclusivamente na Sorbonne, e podendo efetuar as pesquisas na África. No entanto, o Brasil continuava presente em suas idéias, não apenas em suas pesquisas, mas também no apoio que dava aos estudantes brasileiros que o procuravam.

Além de continuar em suas tarefas de professor e de pesqui-

sador, criou também o Centro de Psiquiatria Social (Centre de Psychiatrie Sociale), que dirigiu por muito tempo. Além disso, em 1965, a pedido do Prof. Georges Gurvitch, que comandava o Laboratório da Sociologia do Conhecimento (Laboratoire de la Sociologie de la Connaissance) e era grande amigo seu, havia tomado também sua direção. Mas em 1968, devido à idade, aposentou-se da maioria de suas atividades, conservando apenas o Centro de Psiquiatria Social que havia fundado.

No início de 1974, uma paralisia súbita dos membros inferiores derrubou-o no leito; ele se queixava de sua diminuição, e explicava que "de repente, ficara cortado ao meio, como fizera com os insetos em sua infância". Não pôde reaver as forças, falecendo no dia 10 de abril daquele ano. Para o seu funeral, lembrando o quanto ele sentia a falta do Brasil, desde que retornara à França, colegas e estudantes tiveram a idéia de contratar uma pequena orquestra que, tocando músicas brasileiras, foi acompanhando o féretro, levando Roger Bastide tranqüilo para sua nova morada.

Desde o momento em que aceitara partir para o Brasil, Bastide foi tomando conhecimento de um país inteiramente diferente daquele em que vivia. A leitura de várias obras de que lançara mão em Paris, para saber de antemão onde ia colocar os pés, e que continuou a estudar quando já se instalara no país – obras em francês, em espanhol, mais tarde um pouco também em português – lhe abriram as portas de uma nação *sui generis*, em nada se parecendo com o que conhecia na Europa.

Em geral, em todas as camadas, o povo se apresentava aberto e alegre, dotado de grande cordialidade; como contara várias vezes aos colegas brasileiros, era aquele o lugar em que melhor se sentira, e o regresso à França lhe havia aumentado a afeição pelo Novo Mundo, assim como pelos brasileiros. Os alunos, que em geral se mostravam interessados em suas aulas, foram um grande estímu-

lo para conhecer a fundo as maneiras de ser do país; comparava-as, às vezes, com as de sua terra natal, mostrando as vantagens do Novo Mundo. A mocidade, principalmente, atraía-lhe a atenção e, tendo regressado a Paris, procurou sempre ajudar a gente nova do Brasil que ia estudar na França.

Muitos jovens recorriam a ele, queixando-se das dificuldades que ali sofriam; poderia até mesmo gastar boas somas de dinheiro para ajudá-los, mas... Madame Bastide estava vigilante a seu lado, era ela quem guardava, bem guardadas, "as chaves do cofre" onde era depositado o que o marido ganhava mensalmente... Não era ao enriquecimento que ela visava; queria era defender o marido, impedindo que a grande generosidade deste empobrecesse a ele, à mulher e às filhas. E Madame Bastide dizia, defendendo o marido: "Você sabe, ele é tão distraído!" Ela assim impedia que os ganhos do marido se evaporassem nas mãos de qualquer um desejoso de "lhe passar a perna"...

Toda a ligação que se formou entre Roger Bastide e o Brasil tinha por base, ao que me parece, muito mais da parte de Bastide do que da parte dos estudantes. Repensando hoje toda a estada dele aqui, o que encontro não eram os estudantes tirando proveito de conhecimentos, no contato com ele, e sim ele tirando proveito de conhecimentos, no convívio com os brasileiros. A razão era bem simples: a maioria dos estudantes estava, nesse momento em que tinha lugar a Segunda Grande Guerra, voltada para a Guerra e para os Estados Unidos; gente de idade madura, idosa, jovem, todos buscavam saber o que ali se passava.

Como já disse, não me lembro de ter conhecido Roger Bastide enquanto eu era estudante, pois estava cursando o primeiro ano de Ciências Sociais quando ele se preparava para retornar definitivamente à França. Foi ali que o conheci, desde que obtive, já formada, uma bolsa de estudos. Inscrevi-me na Ecole des Hau-

Biblioteca Universitária
UFSC

tes Etudes e, entre diversas aulas, escolhi a de ciências sociais, em que lecionava Bastide. Terminada a aula, procurei no corredor o mestre, pois já havia observado que era hábito dos estudantes ali falarem com os professores. Disse então quem era e o que desejava fazer, sendo recebida com afabilidade, dizendo-me ele que poderia procurá-lo quando necessário. Assim se iniciaram relações cordiais. Terminada a aula, "Bastidinho" (como era chamado entre nós) saía sempre da sala rodeado por alguns estudantes, o que logo vi não ser habitual; e mais ainda, estudantes mais afoitos convidavam-no para tomar um cafezinho no bar fronteiro, e ele muitas vezes aceitava. Verifiquei logo que não era habitual na França tal cordialidade entre professores e estudantes e que Bastide trouxera do Brasil essa camaradagem... Realmente, enquanto estive estudando na França, não vi outros mestres e alunos tomarem juntos cafezinhos nos bistrôs; a maneira de agir dos brasileiros era considerada *irreverente* e afirmava-se que a afabilidade de Bastide provinha dele ter morado no Brasil durante a Guerra...

Qual teria sido a influência de Roger Bastide na sociologia brasileira? Realmente, não sei responder; seria necessário um estudo mais profundo, creio eu, para se ter uma resposta. A influência do Brasil sobre Bastide é que me parece importante. O que vi na França foi a certa facilidade com que os estudantes brasileiros abordavam o professor nos corredores, quando terminada a aula. Chamou-me, pois, a atenção a maior facilidade de os estudantes brasileiros abordarem os professores, quando precisavam de algum esclarecimento. Naquele tempo, ver um professor andando no corredor com alguns alunos em volta, ou então atravessar a rua para tomar cafezinho, era muitíssimo raro; Bastide, porém, o fazia sem maiores problemas, com toda a simplicidade e, o que era melhor, com satisfação...

Hoje, nas Ciências Sociais da USP, o que resta de Roger Basti-

de, de sua personalidade, de sua maneira de ser, daquilo que queria conhecer, do que procurava saber, do que narrava? É certo que livros seus são encontrados nas bibliotecas da USP e de outras universidades nacionais, e também colaborações suas em publicações em conjunto com outros professores. Mas em que medida os professores da atualidade acham importante que as obras de Roger Bastide sejam conhecidas, e que tal conhecimento se estenda dos professores aos estudantes? E também, entre os professores de ciências sociais, quantos deles conhecem entre nós, hoje, as obras de Roger Bastide?[2]

2. Nos debates que seguiram à conferência, foi lembrado que a Profª Fernanda Arêas Peixoto, do Departamento de Antropologia da USP, publicou recentemente o livro *Diálogos Brasileiros, uma Análise da Obra de Roger Bastide* (São Paulo, Edusp, 2000); que a Profª Glória Carneiro do Amaral, do Departamento de Letras Modernas da USP e integrante do Nupebraf, tem pesquisado os textos de crítica literária publicados por Bastide, na França e no Brasil; e que, em trabalhos de sociólogos e antropólogos de outras universidades brasileiras, Bastide continua sendo uma referência freqüente (Nota da organizadora).

Fernand Braudel

Roger Bastide

Ecos da Historiografia Francesa no Brasil: Apontamentos e Desapontamentos

CARLOS GUILHERME MOTA

Nestas breves anotações, esboçadas para uma exposição sobre ecos e presenças da cultura francesa no Brasil e na América Latina no século XX, gostaria de sugerir – sobretudo para os pesquisadores mais jovens aqui presentes – umas tantas hipóteses, pistas e sugestões para ulteriores pesquisas. Trata-se de uma história rica, contraditória e complexa a ser escrita.

Em primeiro lugar, haveria a considerar a presença de franceses nos principais centros de cultura no Brasil desde a vinda da família real em 1808. Ela é antiga, bastando dizer que o melhor cronista do século XVI era um francês, Jean de Léry. E mesmo pouco antes de 1808, é conhecido o impacto das idéias propagadas pela Revolução Francesa: não nos esqueçamos que na Conjuração dos Alfaiates (1798), de cunho popular e anticolonialista, eram citados pelos revolucionários de Salvador desde os filósofos Rousseau e Volney até o político Boissy d'Anglas. E Napoleão, em seus mo-

vimentos de libertação, era por aqui esperado por gente como Cipriano Barata. Anos depois, o advogado dos revolucionários da grande insurreição nordestina republicana de 1817, Aragão e Vasconcelos, dominava com maestria uma extensa bibliografia histórica, jurídica e filosófica, que examinei em meu *Nordeste 1817. Estudo das Formas de Pensamento*[1]. Defendeu os revolucionários utilizando-se inclusive das idéias de Rousseau, embora sem citá-lo explicitamente...

A circulação e a presença desses intelectuais pelos vários países da América Latina e Caribe foi intensa e constante. O Prof. Léon Bourdon também estudou a presença de franceses no Brasil às vésperas da Independência, editando e comentando as *Notas Dominicais* do comerciante Louis-François Tollenare. E para a Revolução de 1848, a Praieira, os estudos revelam a grande afinidade das lideranças já nacionais com o ideário revolucionário e com a historiografia francesa. A lista seria extensa, como se pode constatar no Banco de Dados Brasil-França/França-Brasil, que a competente Profa. Leyla Perrone-Moisés e sua operosa equipe do Instituto de Estudos Avançados, além do saudoso Prof. Mário Carelli, em Paris, articularam ao longo de mais de dez anos.

Em segundo lugar, lembremo-nos que o foco destes apontamentos é o século xx, e neles os estudos históricos. A presença francesa no campo historiográfico foi particularmente forte, densa e bem variada, embora bastante desigual. Mas caminhemos com cuidado, pois não há estudos sistemáticos sobre a difusão, aceitação, rejeição, apagamentos, apropriações parciais ou totais de teorias, métodos e técnicas da – por assim dizer – ciência histórica que se praticava nos diferentes contextos do século xx, nem

1. Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817. Estudo das Formas de Pensamento*, São Paulo, Perspectiva, 1970.

tampouco do que se pratica hoje na França. O mesmo se poderia dizer dos dias atuais: a intensa polêmica quando do Bicentenário da Revolução Francesa demarcou dois campos, agora bem definidos entre nós: o dos equivocados adeptos do "fim da Revolução", liderados por um ideólogo-historiador, François Furet, e seus colegas adeptos das teorias da "derrapagem", e o dos defensores da continuidade da Revolução e de sua permanência, sustentada por Michel Vovelle e pelos adeptos da tradição clássica. Tradição que vem de Jaurès (cuja obra alentada sobre a Revolução está nas Bibliotecas de São Paulo e Rio de Janeiro) até Albert Soboul e, mais abrandadamente, Michel Vovelle. As duas correntes possuem adeptos empenhados no Brasil. De nossa parte, filiamo-nos à clássica, por assim dizer neojacobina.

E aqui surge o problema principal: há várias correntes e tendências na historiografia francesa, desde as mais ferrenhamente positivistas ("história, ciência do concreto") até as mais filosofantes, tendências que reverberaram em nosso país, como na América Latina em geral. Exemplo eloqüente foi o positivismo, que marcou fortemente os primeiros anos da República brasileira (e a grande obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, de 1902), e também a Revolução Mexicana.

Pode-se mesmo dizer que, de modo geral, na seqüência do século XIX, permanceram algumas tendências mais fortes, decisivas, como a *positivista*, a *girondina* (*liberalizante*) e a *jacobina* (*estatizante*), sem mencionarmos a *historiografia* da Contra-Revolução (francesa), marcada por De Maistre, De Bonald e outros. Em verdade, aguardam-se estudos sobre essa doutrina e ação que alimentou durante décadas as contra-revoluções preventivas na América Latina: o tema foi superiormente estudado pelo professor Jacques Godechot, que aliás lecionou em São Paulo em 1967 e sempre manteve em Toulouse seus faróis acesos em direção à América do

Sul. Pouco se tem examinado esse peso ideológico da Contra-Revolução, tão presente nos corações e mentes das elites latino-americanas. Na América do Norte, Godechot mantinha relações com Robert Palmer, com quem escreveu, nos anos de 1950, *A Era da Revolução Atlântica*, um clássico hoje algo contestado, por privilegiar demasiadamente a história ocidental.

Todas essa linhagens deixaram marcas e sucessores no Brasil. O inventário seria longo, e cada tópico merece uma tese ou pesquisa para, numa etapa mais adiantada, tentar-se uma síntese ou visão de conjunto.

Em terceiro lugar, na América Latina, vários centros intelectuais mais marcados pela cultura francesa se desenvolveram em busca de modelos e teorias próprias. A Universidade de São Paulo, criada em 1934, colocou-se, no campo das ciências humanas, sob a égide da cultura francesa (nas ciências exatas e naturais houve outras vinculações, em particular com a Alemanha e com a Itália), mas adquiriu em vários campos da pesquisa uma identidade própria, inovadora, por vezes até rejeitando certos modismos que assolaram várias searas do conhecimento. Ou absorvendo intelectuais franceses, como foi o caso de Roger Bastide e, mais radicalmente, de Michel Debrun, que marcou as novas gerações com uma visão crítica, contra os modismos, em busca das identidades deste país. Dizia ele que as duas culturas mais chauvinistas que conhecera eram precisamente a francesa e a brasileira... Em Salvador, é conhecido o caso de Pierre Verger, que vem para os "tristes trópicos" como fotógrafo e se transforma ele próprio em personagem da história afro-brasileira e, nesse processo, também em pai-de-santo.

No Caribe, de modo geral, houve menor interferência cultural francesa, dada a proximidade com os Estados Unidos e com o México: na historiografia cubana, por exemplo, registra-se pe-

queno comparecimento de citações de franceses, predominando as de espanhóis. Por exemplo, a principal ligação do grande historiador cubano Manuel Moreno Fraginals, desaparecido em 2001, era com seu correspondente catalão Josep Fontana; quem percorrer sua extensa obra, poderá verificar o modesto índice de menções a autores franceses. E na historiografia de Porto Rico, tal presença torna-se menor ainda, dada a hegemonia norte-americana. No Haiti, há uma constante referência à historiografia francesa, por razão óbvia; mas o que falta na terra de Toussaint-Louverture são centros de estudos consolidados, modernos, atuantes, também por motivos óbvios.

Nada obstante, a principal obra moderna e atualizada de análise global sobre a América Latina, *História Contemporânea da América Latina*, escrita pelo argentino Túlio Halperín Donghi em 1969, já no prefácio faz menção direta à Escola dos Annales e à teoria de Fernand Braudel sobre a *longue durée* (reiterada na edição norte-americana de 1995). Em verdade, Donghi combina de modo sofisticado a tradição das historiografias liberais-nacionais para o estudo de cada país, com uma visão totalizadora que provém de Marx e de Braudel. De Marx, retira elementos para a análise de sistemas de produção em seus desenvolvimentos históricos; e, de Braudel, a percepção de como as estruturas cristalizadas resistem ou se desgastam nas flutuações econômicas na longa duração. Tal combinação resulta numa visão de História do subcontinente extremamente ágil, consistente. Estruturas e acontecimentos se explicam em constante interação, numa dialética plausível e bem sustentada.

Também haveria a se discutir (e pesquisar) as relações culturais México-França, bastante intensas desde a formação do Estado oligárquico no século XIX. O mesmo com o Peru e com o Chile. Mas este seria um longo capítulo, merecedor de estudo à parte.

Um quarto ponto merece reflexão. Nos anos de 1940-1950, com a presença de mestres missionários franceses nas universidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, divulgaram-se novos manuais de história, utilizados no ensino de segundo grau na França. Os mais conhecidos eram os de Malet-Isac, uma dupla que passava a ser citada nas salas de aula do jovens professores recém-formados pelas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras (o correspondente em Filosofia era o manual de Émile Bréhier). Uma idéia confortadora que era cultivada por esses novos professores brasileiros era o fato de seus colegas e jovens mestres franceses também terem sido, em sua maioria, professores do segundo grau, e terem iniciado, em alguns casos, suas vidas em alguma distante colônia francesa (Argélia, Senegal, Camarões etc.). Esse sentido de "missão" que deles herdamos precisa ser melhor examinado, pois se confunde com os ideais pedagógicos mais genuinamente jacobinos e populares, frutos da Revolução Francesa; a postura do "colonizador" (pois muitos deles mantiveram uma postura superior em relação aos modestos professores locais) mais de uma vez turvou as águas nesse jogo de influências recíprocas.

Um quinto ponto: pouco se tem estudado o impacto de algumas iniciativas editoriais de peso, como as desenvolvidas por um personagem como Paul Monteil, responsável também pela notável Livraria Francesa, um foco de difusão cultural, política, e de humanidades em geral. Monteil, homem de esquerda, merece uma monografia... Situada na rua Barão de Itapetininga, a Livraria logo se ampliou, constituindo um dos pólos mais importantes da vida culta paulistana. Chegou a ser considerada mundialmente a maior livraria de livros franceses fora da França. Com a Faculdade de Filosofia (no início, na Praça da República; depois, à rua Maria Antônia), com a Biblioteca Municipal (dirigida por Sérgio Milliet, um "afrancesado" que estudara na Suíça; ele traduzi-

ria o melhor do melhor, de Montaigne a Sartre e Simone), com o jornal *O Estado de S. Paulo* (onde figuras como Paulo Duarte e o próprio diretor Júlio de Mesquita Filho recebiam, publicavam e cultivavam todos os franceses e estrangeiros que passavam pela cidade cosmopolita), a Livraria Francesa cresceu, dando origem à importante editora Difusão Européia do Livro. A Difel era popular entre os universitários, chegando a traduzir alguns volumes da prestigiosa coleção *Que sais-je?* (precursora, nos anos de 1950, desses pequenos livros do gênero "Primeiros Passos").

A tradução dos clássicos, feitas por jovens como Fernando Henrique Cardoso, Leôncio Martins Rodrigues etc., e a tradução de grandes coleções por gente gabaritada como Jacó Guinsburg e Vítor Ramos, trazia novos ares para a universidade. Difícil avaliar a enorme importância da tradução de coleções inteiras como a *História das Civilizações*, dirigida por Maurice Crouzet e supervisionada por Eurípedes Simões de Paula, que colocavam à disposição dos alunos universitários e dos jovens professores militantes do ensino médio e superior autores notáveis como Aymard ou do famoso historiador socialista Labrousse, e as análises refrescantes do próprio Crouzet (um inspetor do ensino francês, título que nos impressionava sobremaneira). Tais coleções foram muito divulgadas e constituíam empreendimento cultural de peso, com a cobertura do próprio Consulado e da Embaixada, então muito zelosos na difusão da cultura francesa. Outros tempos, já se vê, em que a França jogava a cartada do prestígio intelectual no combate à presença massificante do "American way of life". Em contrapartida, São Paulo e Rio, cidades afrancesadas, faziam parte do mapa imaginário da França culta.

Ao lado dessa coleção, Monteil avançou para a articulação de uma *História Geral da Civilização Brasileira*, dirigida por Sérgio Buarque de Holanda (até o Segundo Reinado; o período republi-

cano foi confiado a Boris Fausto). As coleções de História das Ciências (dirigida por Alexandre Koyré), de História das Relações Internacionais (por Pierre Renouvin) e de História das Religiões (dirigida por Mircea Eliade) completavam o projeto, cuja amplidão (e disposição de investimento em tradutores, custos de produção etc.) hoje parece inalcançável.

I

UM SEXTO PONTO: O GRUPO DA REVISTA *ANNALES* E O BRASIL

Na História da Cultura no Brasil do século xx, um capítulo especial deve, por certo, ser dedicado ao grupo da revista *Annales*, fundada, em 1929, em Paris. Ela se tornaria a mais prestigiosa e inovadora, devendo seu perfil e sua fama a dois dos maiores nomes da historiografia européia de seu tempo, associados nesse empreendimento: Lucien Febvre e Marc Bloch. Contra a história historizante, contra a história factual (*événementielle*), contra as histórias estreitamente nacionalistas, contra as "filosofias oportunistas da História" (como as de Spengler e Toynbee), mas também contra um certo tipo de interpretação marxista simplista e muito esquemática, corrente em seu tempo, eles criaram um núcleo de estudos cuja fama ganharia o mundo. Uma nova ventilação no plano teórico-metodológico, em busca de um conceito de tempo menos linear e simplista, considerando a vida humana como expressão de estruturas mais amplas. Daí a busca também de outras temporalidades, a serem examinadas a partir de um intenso diálogo interdisciplinar. Contemporâneos de Freud, de Einstein e de movimentos de vanguarda no campo da arte, esses historiadores foram "filhos de seu tempo", na expressão cara a Febvre.

A revista passou por algumas redefinições e títulos. Na primeira fase, denominava-se *Annales d'histoire économique et sociale*

(1929-1939); na quarta e última, *Annales: économies, sociétés, civilisations* (de 1946 aos nossos dias). Além dos dois pais-fundadores, Febvre e Bloch (este, fuzilado durante a Segunda Guerra), podem ser considerados do grupo principal os colegas-discípulos Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Georges Duby e Emmanuel Le Roy Ladurie. Mas também outros, em maior ou menor grau, como Ernest Labrousse, Maurice Agulhon, Pierre Vilar (notável historiador da minoritária vertente marxista do grupo), Robert Mandrou e Michel Vovelle (que também provém da esquerda).

Uma excelente descrição e análise do significado do grupo dos Annales foi elaborado por Peter Burke, em *A Escola dos Annales (1929-1939). A Revolução Francesa da Historiografia*[2], em que prefere definir essa tendência mais como movimento do que propriamente uma "escola". Outros dois livros que permitem compreender a abrangência do referido movimento foram escritos por José Carlos Reis, *Nouvelle Histoire e Tempo Histórico. A Contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*[3] e *Annales. A Renovação da História*[4]. Menos condescendente com a referida "escola" é a análise de François Dosse, *A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História*[5].

De modo geral, porém, o tema das "influências" dos *Annales* no Brasil e na América Latina permanece aberto. Primeiro, porque ainda há poucas pesquisas efetivas, sobre personagens, temas, métodos de interpretação dessa multifacetada "escola". Das curvas de preços e salários de Labrousse, que tanto marcou um Enrique Florescano no Peru, ou Cecília Westphalen no Paraná, até

2. Peter Burke, *A Escola dos Annales (1929-1939). A Revolução Francesa da Historiografia*, São Paulo, Unesp, 1997.
3. José Carlos Reis, *Nouvelle Histoire e Tempo Histórico. A Contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*, São Paulo, Ática, 1994.
4. José Carlos Reis, *Annales. A Renovação da História*, Ouro Preto, Ed. Ufop, 1996.
5. François Dosse, *A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História*, São Paulo, Ensaio/Ed. Unicamp, 1992.

os estudos sobre as representações mentais cultivadas por Georges Duby e Le Goff, que chegariam com algum atraso no Brasil, o campo é imenso, disperso, com assimilações e afunilamentos discutíveis. Esses "empréstimos" nem sempre deram certo, não passando de modismos, como o dominante no pervertido momento em que a "verdadeira ciência histórica" se reduziu à chamada História Quantitativa (tempo em que se confundiu de vez método com técnica). Uma maneira tecnicista de se examinar a História que correspondeu e dominou no período do "milagre econômico brasileiro" (1969-1974), o mais negro da última ditadura de 1964 a1984.

II

BRAUDEL NA USP

Entre 1935 e 1937, Fernand Braudel viveu durante algum tempo em São Paulo, participando das primeiras missões francesas para a criação da Universidade de São Paulo. Como disse certa vez, "foi o período mais feliz de minha vida". Marcou pessoas, agitou, deixou assistentes que se tornariam catedráticos influentes, fez conferências para "épater" a nova burguesia urbana e confortar (em francês) os velhos troncos estamentais. Certa feita, num dia de inverno e garoa, ao iniciar uma de suas aulas-espetáculo para os filhos madurões da elite paulistana, da qual tentavam participar alguns jovens pequeno-burgueses pobretões, ele se dirigiu a um grupo de alunos, perguntando se haviam lido Marcel Proust. Silêncio aterrador. Braudel, após tirar suas luvas, perguntou: "Por quanto tempo mais os senhores pretendem continuar imbecis?" Essa estória, diversas vezes contada e recontada por um de seus assistentes, Eduardo d'Oliveira França, um dos "escolhidos" para suceder a Braudel na Universidade de São Paulo, é emblemática

da dialética do colonialismo cultural francês em São Paulo. A opinião desses franceses – qualquer que fosse – sempre carregava um "plus a mais", até os anos de 1970 (com uma ou outra exceção, como a vivida por Charles-Olivier Carbonell no início daquela década, quando foi contestado duramente por seu estilo autoritário, num anfiteatro da Cidade Universitária).

Era um tempo em que não havia concursos. Os catedráticos mandavam e desmandavam, no estilo do *grand patron*. Os professores franceses *en misson* tinham um poder excepcional. Na qualidade de Professor Visitante e Catedrático, Braudel escolhera dois professores como assistentes. Um, o referido professor França, que se esmerava em dar aulas de impacto, com a teatralidade que combinava com seu ar romântico, precocemente envelhecido, é bem verdade, após uma estada como professor na Universidade de Coimbra nos anos de 1950. Frases de efeito, esgares de olhos, estados de desespero sucedidos por súbitas (e passageiras) euforias, paixões desabridas por personagens históricos (sua simpatia mais dirigida a girondinos que a jacobinos, diga-se), um uso arbitrário e exasperante dos horários de aula (por vezes começavam com mais de uma hora de atraso), um viés jurisdicista do Largo São Francisco, eis algumas das características catedraticais do assistente de Braudel, siderado pelo mestre. Deixou marcas no Prof. França, que citava Braudel pelo sim e pelo não, assim como – indiretamente – Lucien Febvre, de quem captou seu gosto pela História das Mentalidades. Diga-se que escreveu uma tese inovadora, *Portugal na Época da Restauração*, tese pouco conhecida, para a Cadeira de História da Civilização Moderna e Contemporânea. Dentre seus méritos maiores, a idéia firme, sempre defendida, de que a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras devia formar professores e pesquisadores, "a exemplo de nossos mestres franceses, muitos deles professores do segundo grau". Note-se, desde logo, que

a própria nomenclatura das Cadeiras (ou disciplinas) de História das Civilizações (Antiga e Medieval, ou Americana, ou da Cadeira de História da Civilização Brasileira, ou Ibérica etc.) já consagrava essa opção decisiva e decidida pelo modelo universitário francês, e não anglo-saxão. Assim, as Cadeiras de História da Civilização se estruturavam no interior dos Departamentos e Faculdades (em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e alhures). Desse modo, a própria noção de "Civilização Brasileira" se consolidava, no período de entre guerras: afinal, no Brasil também havia uma "civilização", como a francesa ou a americana (não se falava ainda em América Latina; os cursos sobre a América Espanhola eram medíocres, descoloridos, sem importância; da história dos EUA, não se passava do período colonial, simplificadíssimo, em cursos dados por professores que sequer balbuciavam a língua inglesa). Nessas Cadeiras de temática nacional, os catedráticos eram prata da casa, como Affonso de Taunay, Alfredo Ellis Júnior (interventor), depois Sérgio Buarque de Holanda e Myrian Ellis e Eurípedes Simões de Paula.

Braudel fazia parte de um grupo de jovens professores em início de carreira, que deixariam marcas profundas neste país, como Pierre Monbeig (o autor de *Pioneiros e Plantadores*), Claude Lévi-Strauss (seu livro *Tristes Trópicos* constitui documento fundamental para se compreender esse vínculo tantas vezes ambíguo dos intelectuais brasileiros com a cultura francesa). Eram muitos, esses "missionários", numa sucessão de talentos que vale a pena considerar, até porque, em sua maior parte, se transformariam em mestres reconhecidos em seu país quinze ou vinte anos depois. Alguns deles deixaram estudos ou memórias sobre o Brasil: o próprio Braudel, num conhecido artigo-recordação em que diz que "foi no Brasil que me tornei inteligente..." Mas a melhor memória foi deixada por Jean Maugüé, historiador e filósofo, num li-

vrinho pouco conhecido e citado, *Les dents agacées*, em que descreve as razões de sua vinda, sua chegada ao porto de Santos, a acolhida, a subida da Serra do Mar, a vida em São Paulo. Alguns de seus alunos – como Antonio Candido e o saudoso Severo Gomes – salientam seu brilho e sua cultura – cultura oral, visto que não deixou textos ou estudos que permitam constatar o brilho de suas famosas aulas. Desse grupo brilhante e operoso, já nos anos de 1950, e nem tão próximo dos *Annales*, não se pode deixar de mencionar Roger Bastide, talvez aquele que tenha mais "aderido" ao universo sociocultural brasileiro. Muitos outros poderiam ser citados, como Pierre Deffontaines, ou como Georges Gurvitch, o sociólogo e interlocutor de Braudel, que se irritava com os atrasos de pagamento, sentando-se, em protesto, no meio do corredor, em frente à tesouraria de nossa Faculdade. Mas isso faz parte da *petite histoire*, como se dizia à época.

Com efeito, a São Paulo dos anos de 1930 era amena, e a elite intelectual que acolhera Braudel e seus colegas era cosmopolita e tinha um nível alto; demais, os contatos com a França e com a Europa eram intensos, permitindo que ele circulasse expressando-se em sua própria língua. Em São Paulo, morava na rua Padre João Manuel, numa beirada dos Jardins que começavam a se urbanizar, ao lado do Clube Atlético Paulistano; aí escreveu algumas páginas de seu clássico *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico à Época de Felipe II*. Por certo um ambiente mais confortável que o da Argélia, colônia francesa em que lecionara de 1923 a 1932.

Nada obstante, alguns desses franceses, como Pierre Monbeig, algo rústico, tratavam com certa atitude colonialista seus alunos da Faculdade de Filosofia. Num exame oral, Monbeig certa vez chegou a jogar uma moeda na mesa de um aluno-professor, para lhe dizer que o que respondera "não valia sequer uma pataca". Aqui, como na Argélia...

III

A PRESENÇA MAIS FORTE: LUCIEN FEBVRE

Num balanço do século xx, creio entretanto que a presença mais intensa e constante foi – e continua sendo – a de Lucien Febvre.

Um texto que a Universidade Presbiteriana Mackenzie republicou em abril de 2002, *Esboço de um Retrato de João Calvino*[6], dá excelente medida desse notável historiador. Tem-se aí a reconstituição da conferência pronunciada naquela Universidade, quando de sua passagem por São Paulo em setembro de 1949, por iniciativa do Instituto de Cultura Religiosa. Ela foi publicada originalmente na *Revista de História*[7] e, em 1957, como artigo incluído no livro *Erasme, la Contre-Reforme et l'Esprit Moderne*, editado pela Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris. Essa conferência foi "redescoberta" recentemente pelo Prof. e Reitor Cláudio Salvador Lembo, leitor crítico de História.

Lucien Febvre foi um dos mais instigantes historiadores do século xx. Febvre deixou marcas profundas no pensamento contemporâneo, ao dar nova roupagem e fôlego ao humanismo, convocando seus colegas de vários quadrantes teóricos a revalorizarem o ofício de historiador. Ele ajudou a demolir velhas noções e preconceitos sobre o papel do historiador, como mero levantador de dados para outros interpretarem. Discutia com paixão temas e conceitos controversos, como o de Cultura, examinando valores civilizacionais diferentes, propondo uma reflexão nova sobre o instrumental conceitual em suas variações de época para época, e assim por diante. Contra a história factual ou *événementielle*, ele marcou, por exemplo, de Fernand Braudel e Michel Foucault a

6. Lucien Febvre, *Esboço de um Retrato de João Calvino*, São Paulo, Mackenzie, 2002.
7. *Revista de História*, São Paulo, vol. 5, n. 12, out.-dez. 1952.

Michel De Certeau a Roger Chartier, todos ainda muito presentes em nossas pesquisas, salas de aula, debates e conferências, tanto no campo da historiografia, como da filosofia ou da educação. E mantinha discussões e cooperação com gente tão variada em suas inquietações teóricas e temáticas como Wallon, Gusdorf, Perroud, Gurvitch. Lendo-o, percebemos como a vida universitária se afunilou e empobreceu na atualidade, apesar de tantos avanços, recursos tecnológicos, "avaliações" sem objeto direto.

O historiador Lucien Febvre foi um universitário que incandesceu corações e mentes, chamando a atenção para dimensões menos óbvias (em seu tempo) dos estudos históricos. Contra o pedagogismo banal, os historicismos pedestres, o economicismo oportunista ou esquematista, contra a visão estreita da história das religiões, Febvre visitou temas, problemas e searas pouco estudados até então. As mentalidades, em particular, mereceram sua atenção principal, pois constituem dimensão das menos sujeitas a mudanças. Notava ele que as transformações na política, na economia, na administração, no método educacional poderiam ser aceleradas rapidamente, mas no plano das mentalidades quase nunca há respostas imediatas aos estímulos para mudança. No plano cultural, mostrava como as coisas se passam lentamente, por vezes demasiado devagar. Estruturas pesadas, por vezes insuportáveis, funcionam no tempo lento. O nascimento de conceitos novos, como o de ciência, por exemplo, demandam uma maturação longa, complexa, um adensamento que não se faz da noite para o dia. No plano do estudo das crenças, das religiões e dos valores ele foi notável. Este breve texto sobre Calvino dá uma pequena mostra de sua maneira de se debruçar sobre essa temática, indicando o vigor e a importância desse revolucionário; e vale como um convite para a leitura de seu superclássico estudo sobre o problema da incredulidade no século XVI, mais precisamente so-

bre a religião de Rabelais. Era Rabelais um incrédulo? Um laico? Mas como poderia alguém deixar de ser marcado pela dimensão religiosa no século XVI? Mais: quais conceitos e noções estavam em vigência nesse período de enormes e profundas modificações?

Febvre, atento ao seu próprio tempo, logrou incluir na dimensão histórico-cultural os estudos sobre religião. Crítico acerbo da história factual, positivista e ingênua, Febvre fortaleceu a dimensão interdisciplinar dos estudos históricos, introduzindo a idéia de que a História deve ser entendida como o principal instrumento para compreendermos nosso presente. Afinal, as perguntas que fazemos sobre o passado, sobre os problemas atuais e sobre o sentido das coisas são filhas de nosso próprio tempo. E ele sabia perguntar e *problematizar* como ninguém. Introduzindo com vigor a dimensão temporal nos debates, ele obrigou seus contemporâneos a reverem as premissas de suas "ciências" cristalizadas. E alertou os estudiosos de todos os campos contra o perigo do anacronismo, pecado de muitos deles; ou seja, a transposição simplista de nossos valores para outras épocas e sociedades.

A partir de Paris, vivendo as crises européias de variada ordem, como o profundo *crash* de 1929 e a Segunda Guerra Mundial, ele se tornaria uma referência para várias gerações. Deixou textos fortes sobre o fazer e escrever História, sobre a idéia de Nação, de cultura, sobre o livro, sobre a universidade, sobre a história da Terra, sobre a cooperação transdisciplinar. Vale a pena relermos os manifestos e textos de fundação da influente "Escola dos Annales", sobretudo o manifesto "Face au vent", que abre uma enorme brecha para a entrada dos novos ares do pensamento contemporâneo na universidade. Descobriu ângulos novos para pensar o processo histórico, e isso num momento em que as ciências ganhavam a teoria da relatividade com Einstein, as artes viviam o impacto do surrealismo, do dadaísmo, na música desco-

bria-se a dodecafonia e o atonalismo. Nascia a psicanálise, com Freud e Jung, William James. Na arquitetura, no urbanismo e no mundo do design Frank Lloyd Wright, Le Corbusier e tantos outros sinalizavam os novos tempos, aliás reforçados com iniciativas como a Bauhaus. Já no período de entreguerras, novas formas de pensamento e expressão ganhavam corpo, como o existencialismo, a fenomenologia, e o marxismo era testado nas experiências do que depois se chamaria de "socialismo real". Teorias sobre o nascimento, o apogeu e a queda das culturas e civilizações eram discutidas, como as do inglês Arnold Toynbee, na seqüência das do alemão Oswald Spengler; para Lucien Febvre dois autores de filosofia "oportunista" da História...

De tal forma que a presença ativa e atenta de Febvre na vida intelectual tornou-se uma referência internacional, deixando o traço forte de suas teorias em obras clássicas, em artigos e verbetes de enciclopédias. Como na famosa *Encyclopaedia of Social Sciences*, publicada na Inglaterra. Manteve antenas ligadas para outros centros e produções, como a Itália, o México e mesmo o Brasil. Afinal, em sua prestigiosa revista, *Annales*, ele escreveu sobre as obras inaugurais de Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior.

Febvre era também um grande conferencista e *causeur*. Bom conversador, deixou forte impressão quando esteve no Brasil naquele ano de 1949. No Rio de Janeiro e em São Paulo, Febvre foi estimado sobretudo nas recém-inauguradas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, que provocaram uma efetiva revolução em nosso pasmacento e oligárquico ambiente cultural e universitário. Suas conferências heterodoxas reuniam muitos jovens que, depois, seriam os responsáveis pela revisão historiográfica e conceitual. É famosa sua visita ao interior do Estado de São Paulo, mais precisamente a Tietê, em companhia de jovens professores da Faculdade de Filosofia, dentre os quais Antonio Candi-

do. Muitas das idéias sobre cooperação transdisciplinar (que hoje parecem soar como *dernier cri* neste país sem memória) foram lançadas então, num campo que já vinha sendo trabalhado entre nós por vários de seus colegas franceses "em missão", como Pierre Monbeig, Émile G. Léonard (autor de importante *História do Protestantismo* e de estudos sobre o presbiterianismo no Brasil), Claude Lévi-Strauss e sobretudo por Fernand Braudel, que redigiu parte de sua monumental obra sobre o Mediterrâneo no século XVII, quando foi professor na USP, mais precisamente em sua casa térrea à rua Padre João Manuel, quase esquina da rua Estados Unidos. O velho Febvre, aliás, dedica seu livro mais importante, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle* ao jovem Braudel, que fora seu estudante, dedicatória feita *en espoir*. Outros tempos, já se vê. Muito do que hoje se discute a propósito de cooperação interdisciplinar já estava na obra e na ação desse grande escritor, e de seus jovens colegas de ofício, como Roger Bastide, aliás protestante como Léonard, um dos mestres visitantes de nossa então Cadeira de História Moderna e Contemporânea da FFCL-USP. Uma tarefa a ser enfrentada pelos pesquisadores é avaliar o contato e as influências recíprocas entre protestantes franceses e brasileiros, como Bastide e Lívio Teixeira, um dos fundadores do Departamento de Filosofia da USP, ou o saudoso Isac Nicolau Salum, filólogo e professor nos dois lados da rua Maria Antônia, da mesma turma de formatura de Candido e Cleonice Berardinelli Serôa da Mota.

O Brasil lhe era simpático, até porque acolhera intelectuais como Georges Bernanos e Stefan Zweig. O poeta e embaixador Paul Claudel servira no Rio de Janeiro, com seu inquieto secretário, o compositor, Darius Milhaud, que, motivado por nossa história e musicalidade, deixou composições fundamentais, como "Saudades do Brasil", conhecidas na França. O Brasil existia, com

presença muito forte, no imaginário da França, sobretudo nas tertúlias e discussões sobre a reorganização mundial no segundo pós-guerra. Muito tempo depois, Braudel continuava a dizer, em tom de *blague*, que se "tornara inteligente no Brasil..." Portanto, não foi por acaso que, ao ser lançado na USP, em 1950, o primeiro número da *Revista de História*, a mais importante e inovadora em seu tempo, dirigida pelo saudoso e esquecido professor Eurípedes Simões de Paula, o artigo de abertura tenha sido de autoria do mestre Lucien Febvre, num precioso e marcante estudo sobre o homem do século XVI, fruto de uma conferência na USP no ano anterior, moldura maior em que se inscreve a interessante conferência sobre João Calvino ora republicada pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Nascido em 22 de julho de 1878 na cidade de Nanci, capital da Lorena, Febvre era filho de um professor formado pela exigente Escola Normal no campo da gramática. Criado na Lorena, jamais deixou de se interessar pelas coisas da região. Era um homem do Franco-Condado. Foi aluno do Liceu Louis le Grand e da Escola Normal, tendo se graduado em História em 1902. Doutorou-se pela Sorbonne em 1912, lecionando em seguida na Faculdade de Letras de Dijon (1913) e, mais tarde, na Faculdade de Letras de Estrasburgo (1919), lugar fundamental para a compreensão do Protestantismo na Europa. Em 1933, entra para o Collège de France. Em 1948, assume a presidência da VI Seção da Escola de Altos Estudos Superiores (depois incluída na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, hoje instalada no moderno edifício no conhecido Boulevard Raspail). No ano seguinte, é eleito membro da Academia de Ciências Morais e Políticas.

Sua vida não se passou apenas nos gabinetes e arquivos. Na Primeira Guerra, atuou de 1914 a 1919 nas frentes de batalha, tendo sido ferido em 1916. De sargento foi a segundo-tenente,

e depois comandante de uma companhia de metralhadores (por certo aí desenvolveu o espírito de equipe que lhe seria fundamental para dirigir colegas professores). Foi condecorado ao fim da guerra com a Cruz de Guerra, a Legião de Honra, e também em outros países da Europa.

Foi presidente da comissão da Enciclopédia Francesa, presidente da Comissão de História da Segunda Guerra Mundial ("o importante não é apenas ganhar a guerra contra o fascismo, mas saber como escrevê-la"), da Comissão de História e do Centro Nacional da Pesquisa Científica (CNRS), vice-presidente da Comissão para a Reforma do Ensino, da Fundação Nacional de Ciência Política, diretor do Centro Nacional de Síntese, membro do Conservatório Nacional de Artes e Ofícios, delegado da França na Unesco (1945). Aceitou várias missões de ensino no exterior, notadamente em Praga, na Áustria, em Buenos Aires e Montevideo (1937, precisamente), Aberdeen e Glasgow, Istambul, Roma, Florença, Veneza e Pádua. E, no ano de 1949, nas Universidades do Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Bahia, Recife, Fortaleza e São Paulo.

Morreu em 1956, deixando vários discípulos. Em Portugal, por exemplo, nosso ex-professor e amigo saudoso, Joaquim Barradas de Carvalho, que lhe dedicou sua principal e volumosa obra, sobre o *Esmeraldo de Situ Orbis*, do cientista e navegador renascentista Duarte Pacheco Pereira (talvez o verdadeiro descobridor do Brasil). Na França, seu discípulo principal foi Fernand Braudel, um estudioso dos tempos e das durações na História, que considera com rigor e erudição as bases geográficas, as estruturas econômicas, sociais, urbanas e políticas, e as mentalidades. Sem Febvre, não haveria essa visão sofisticada da *longue durée*, a mais eficaz para compreendermos a "respiração multissecular das estruturas", em suas longas ou curtas durações específicas, conside-

radas as civilizações. *Civilizações*, eis o grande tema de toda a vida de Lucien Febvre.

Sobre suas obras escritas, a lista é imensa. Sem contarmos a infinidade de artigos e ensaios, muitos dos quais veiculados nos *Annales*. Trata-se de revista de leitura obrigatória, fundada em 1929 com Marc Bloch, seu amigo inseparável, fuzilado pelos nazistas em território francês; objeto de um de seus mais comoventes ensaios, que reproduzo na coletânea que coordenei em 1978[8] sob o título, dado por Febvre, "Lembranças de uma Grande História". Um documento de época, forte e denso, que nos obriga a meditar sobre a banalização dos valores do mundo presente.

Mas não seria possível, entretanto, deixar de mencionar sua conhecida coletânea, *Combates pela História* (1952). E lembrar *La Franche-Comté* (1902), *Philppe II et la Franche-Comté* (1912), *Notes et documents la Réforme et l'Inquisition en Franche-Comté* (1912), *La Terre et l'évolution humaine* (1922), *Un destin: Martin Luther* (1927); um de seus melhores livros; há traduções para o português e o espanhol), *L'apparition du livre* (1934). Em 1942 é publicado seu livro mais importante, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la réligion de Rabelais*. Nesta obra fundamental está explicitada sua metodologia, sua teoria da cultura e das religiões, da História e das mentalidades. Obra modelar. Outros de seus livros versam sobre *Honra e Pátria* (anotações de aula publicadas, em português, em 1998, pela Editora Civilização Brasileira), sobre o Cymbalum Mundi, sobre o Heptameron (o amor profano e o amor sagrado) e ainda sobre o historiador e homem de ação Jules Michelet, uma de suas paixões.

8. Cf. Florestan Fernandes (dir.), *Febvre*, São Paulo, Ática, 1987, Coleção Grandes Cientistas Sociais.

Finalmente, vale dizer que Febvre foi uma personalidade rara no mundo acadêmico. Seu exemplo continua vivo e, mais do que nunca, necessário. Erudito e polêmico, sabia combinar o bem escrever com o bem lecionar, sendo ao mesmo tempo notável conferencista e excelente e sereno administrador universitário. Uma inspiração nesta fase atual de reconstrução.

Um comovente balanço de sua vida e obra de grande humanista, efetuado por seu discípulo Braudel, pode ser lido no artigo "Lucien Febvre e a História", também na *Revista de História*[9], dirigida por Eurípedes Simões de Paula, traduzido por Margarida e Joaquim Barradas de Carvalho historiadores portugueses anti-salazaristas exilados em São Paulo. Por intermédio desses amigos-colegas portugueses, bastante "afrancesados", conhecemos melhor o significado de Febvre, da Escola dos *Annales* e também de muitos e muitos outros historiadores franceses (como Albert Soboul, Jacques Godechot, Jean Delumeau, Maurice Crouzet, Frédéric Mauro), ou de intelectuais portugueses como Antônio Sérgio, Vitorino Magalhães Godinho (o maior historiador português do século xx e interlocutor de Braudel) e Joel Serrão. E também de um historiador inglês do porte de Charles R. Boxer.

Terminemos estas notas com palavras do próprio Febvre, numa de suas conferências, dirigida a estudantes recém-formados em História nos anos de 1940, que ainda reboam nesta paulicéia desvairada e nesta sala do nosso Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo: "Para fazer história, virai decididamente as costas ao passado e vivei primeiro. Misturai-vos à vida. À vida intelectual, sem dúvida, em toda a sua variedade".

9. Cf. *Revista de História*, 31/64, 1964, out.-dez. 1965.

Pierre Mabille e Alejo Carpentier: O Surrealismo na Encruzilhada do Caribe*

IRLEMAR CHIAMPI

La connaissance du signe mène à la connaissance de la chose
PIERRE MABILLE, *Le miroir du merveilleux*.

A EXTRAORDINÁRIA DIFUSÃO DA "TEORIA DO REAL MARAvilhoso americano" de Alejo Carpentier, no auge do *boom* do romance latino-americano nos anos de 1960, suscitou controvérsias sobre suas origens teóricas, suas raízes estéticas e suas fontes ideológicas. Essa teoria, na verdade uma metáfora com a qual Carpentier procurava explicar a condição singular da América Latina na História do Ocidente, teve a sua mais conhecida elaboração no "Prólogo" ao romance *El Reino de este Mundo* (1949). E desde então fora considerado por muitos críticos como

* A primeira versão desta pesquisa foi publicada com o título "Alejo Carpentier y el Surrealismo" (*Revista de la Universidad de México*, n. 5, set. 1981, pp. 2-10). Outra versão em japonês fez parte do volume editado por Masao Suzuki, *Décomposer la culture par la imagination. Le surréalisme et la pensée anthropologique* (Kioto, Jinbun Shoin, 2000, pp. 396-413). A presente versão foi modificada, graças aos novos dados obtidos com a bio-bibliografia de Mabille feita por Rémy Laville. Agradeço ao amigo Pierre Rivas, que me fez chegar às mãos este livro.

um produto *ex nihilo*, ou como resultado de uma intuição privilegiada que houvesse propiciado ao escritor cubano a revelação da identidade da América Latina. Outros, porém, não menos numerosos, trataram seriamente de investigar os possíveis textos inseminadores das teorias americanistas de Carpentier. Entre estes, Emir Rodríguez Monegal, por exemplo, advertiu que nos interstícios do famoso "Prólogo", mesmo tendo Carpentier se afastado e criticado o movimento surrealista, havia coincidências essenciais com o *merveilleux*, tal como formulou Breton em seus *Manifestes*. Klaus Müller Bergh identificou na "mística americana" de Carpentier os ecos do nacionalismo e do afrocubanismo, assimilados por meio do movimento minorista cubano, além de certos motivos surrealistas aprendidos na obra pictórica de notáveis artistas europeus. Pedro Lastra assinalou algumas coincidências entre as proposições americanistas de Carpentier e as do chileno Francisco Contreras, expostas no proêmio ao seu romance *El Pueblo Maravilhoso* (1927). Emil Volek sugeriu algumas similaridades entre a definição carpenteriana da "essência" da América com o *Wesen* dos expressionistas alemães. Carlos Rincón, por sua vez, detectou resíduos do pensamento estético romântico na *otredad* que atribui Carpentier ao Novo Mundo. Roberto González Echevarría, o mais alentado estudioso da obra carpenteriana, comprovou que o sentido ontoteológico que o escritor cubano confere ao maravilhoso americano provém da filosofia de Spengler[1].

1. Emir Rodríguez Monegal, "Lo Real y lo Maravilloso en *El Reino de este Mundo*", em Klaus Müller-Bergh (ed.), *Asedios a Alejo Carpentier*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972, pp. 101-132; Klaus Müller-Bergh, "Corrientes Vanguardistas y Surrealismo en la Obra de Alejo Carpentier", em *Asedios a Alejo Carpentier*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972, pp. 13-38; Pedro Lastra, "Aproximaciones a *Ecué-Yamba-Ó!*. *Asedios a Alejo Carpentier*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972, pp. 40-51; Emil Volek, "Realismo Mágico: Notas sobre su Génesis y Naturaleza en Alejo Carpentier", *Nueva Narrativa Hispanoamericana*, n. 2, 1973, pp. 257-274; Carlos Rincón, "Sobre Alejo Carpentier y la Poética de lo Real Maravilloso Ame-

Devido precisamente a esse afã para decifrar os segredos da concepção do real maravilhoso americano, surpreende a ausência absoluta de pesquisa sobre suas fontes teóricas surrealistas, posteriores a 1930. Oito anos antes que Carpentier antecipasse o texto de seu "Prólogo" no *El Nacional* de Caracas (1948), o médico francês Pierre Mabille, amigo de Breton, publicava *Le miroir du merveilleux* (1940). Essa obra singular brinda-nos com um exame vertical da noção que ocupava o centro da poética surrealista, mas que até aquela data carecia de uma reflexão sistemática. E não menos relevante para descodificar as projeções do surrealismo na América Latina, *Egrégores ou la vie des civilisations* (1938), outro livro anterior de Mabille, apresentava uma discussão sobre o tema da decadência do Ocidente para augurar o nascimento de uma nova civilização na América[2]. A teoria poética e histórica desses dois livros é hoje imprescindível para compreender a evolução do projeto surrealista e – fato nem sempre reconhecido plenamente – a dimensão que o Novo Mundo assumiu na expansão da vanguarda européia, ao término da segunda época do movimento[3]. O exame paralelo das reflexões de Mabille e da teoria

ricano", *Casa de las Américas*, n. 89, 1975, pp. 40-65; Roberto González Echevarría, *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

2. Pierre Mabille, *Egrégores ou la vie des civilisations*, Paris, Jean Flory, 1938; *Le miroir du merveilleux*, reedição, Paris, Minuit, 1962, pref. André Breton. A bibliografia de Mabille inclui, entre outros, os seguintes títulos: *La construction de l'homme*, Paris, Jean Corti, 1937; *Le merveilleux*, Paris, Quatre Vents, 1946; *Initiation à la conaissance de l'homme*, Paris, PUF, 1949. Entre 1934 e 1939, Mabille publicou artigos em *Minotaure*; entre 1942 e 1944 em *VVV* e em *Neon*, em 1948. Em *Cuadernos Hispanoamericanos* apareceram: "El Afloramiento del Alba", ano I, n. 2, 1942, pp. 33-45 que corresponde ao último capítulo de *Egrégores*; "Del Nuevo Mundo", ano II, n. 5, 1943, pp. 94-110; "La Manigua", ano III, n. 4, 1944, pp. 241-256; "Conjunción Necesaria. Modalidades Morfológicas Europeas y Americanas", ano V, n. 2, 1945, pp. 32-44; "Luz y Sombra en el Camino", ano VII, n. 1, 1948, pp. 79-90.

3. As épocas do movimento surrealista podem ser delimitadas conforme apareceram os *Manifestos* de Breton: 1924-1931; 1931-1942; 1942-1954. Cf. G. Durozoi e B. Lecherbonnier, *Le surréalisme. Théories, thèmes, techniques*, Paris, Larousse, 1972.

americanista de Carpentier nos ajudará a mostrar até que ponto o influente romancista cubano esteve impregnado das doutrinas e profecias de seu amigo dos tempos vividos na França e com quem se encontrou na encruzilhada do Caribe, no Haiti dos anos de 1940. Esta dívida, como veremos, não impediu que em seus ensaios Carpentier ajustasse a sua perspectiva latino-americana para o sentido de nossa cultura no Ocidente ou que, em seus textos de ficção, inventasse uma expressão poética inovadora para o real maravilhoso americano.

Considerando que a teoria do real maravilhoso americano de Carpentier desemboca em uma concepção da História da América, vou inverter a ordem cronológica (e mesmo lógica) das idéias mabilleanas. Começo pela teoria poética de *Le miroir*, para depois abordar a teoria histórica de *Egrégores*.

O ESPELHO DA INICIAÇÃO

No reverente Prefácio a *Le miroir* (significativamente intitulado "Pont-levis"), observa Breton que Mabille move-se "entre o pensamento discursivo apoiado sobre os mais sólidos conhecimentos e o gosto de investigar com visão abrangente"[4]. De fato, a estratégia do médico Mabille consistia em ajustar a sua formação científica a uma erudição eclética, que incluía as filosofias herméticas, a psicanálise, a antropologia, o ocultismo e o folclore. O livro consta de duas partes, sendo a primeira uma introdução teórica e a segunda um itinerário antológico[5], de textos de várias tradições culturais e épocas, comentados e organizados segundo os motivos permanentes do maravilhoso: a criação e a destruição do mundo,

4. Pierre Mabille, *Le miroir du merveilleux*, Paris, Le Sagittaire, 1940, p. 10.
5. *Idem*, pp. 72-332.

os elementos e a morte, a viagem maravilhosa, a predestinação, a busca do Graal. Este itinerário – que o autor não pretende enciclopédico – ambiciona, no entanto, muito mais: pretende orientar o leitor na aventura de acesso à linguagem simbólica, que desde remotas idades até o presente vem expressando a inquietação do homem ante o enigma do universo. A ordenação dos motivos funciona, assim, como um périplo iniciático de sucessivas "provas" para o leitor neófito. Isto explica a metáfora do *chateau* (lugar do saber oculto), cara ao ideário surrealista, com que Mabille apresenta o conteúdo de seu livro[6] e que Breton aproveita ao anunciar uma "ponte levadiça". A outra forma de leitura iniciática realiza-se no plano teórico, na primeira parte do volume[7], onde Mabille oferece a instrumentação conceitual para aceder ao "castelo" dos conhecimentos mágicos da segunda parte.

Uma das chaves que permite avançar pelo umbral desse "castelo" é a discussão sobre o sentido etimológico do vocábulo "maravilhoso":

> O dicionário ensina que *merveille* [maravilha] deriva de *mirabilia*, que derivou por sua vez de *miroir* [espelho]. "Coisas suscetíveis ou dignas de serem olhadas." Poderíamos ultrapassar o âmbito do latim e reencontrar a origem da raiz *mir* no sânscrito, mas não iremos tão longe. A etimologia oficial parece verdadeira, embora seja espantoso que *admirable* tenha chegado sem deformação, enquanto *merveille* sofreu grandes mudanças. Sem dúvida, nos dois casos, o trajeto foi diferente: a diversidade dos povos e das categorias sociais influenciou.
>
> De qualquer maneira, em torno da raiz *miroir* prosperou uma família bem estranha: *mirer*, *se mirer*, *admirer*, *admirable*, *merveille* e seus deriva-

6. *Idem*, pp. 17-19.
7. *Idem*, pp. 17-71.

dos *miracle*, *mirage* e finalmente *miroir*. Buscando a definição do maravilhoso, somos levados ao espelho, o mais banal e mais extaordinário dos instrumentos mágicos[8].

A associação *miroir-merveilleux* não é aqui um mero achado filológico. Para Mabille, o espelho é um instrumento mágico porque em sua superfície de reflexão o homem descobre a possibilidade de superar a cisão entre matéria e espírito, a duvidar do testemunho dos sentidos imediatos, das falsas certezas que a lógica ("domestique complaisante") propõe. O maravilhoso (o extraordinário, o que escapa ao curso ordinário das coisas) é a dimensão de força ou riqueza que pode ser mirada, vista através das ilusões dos sentidos e das aparências. O reflexo (a imagem invertida) nega a separação entre o material e o imaterial e, portanto, a irredutibilidade dos contrários, para revelar assim a essencial analogia que existe entre as representacões mentais e os objetos, entre o homem e o cosmos[9].

Assim, diante do espelho, somos levados a nos interrogar sobre a natureza exata da realidade, sobre os laços que unem as representações mentais aos objetos que os provocam [...]. Para além do deleite, da curiosidade, de todas as emoções que nos dão as narrativas, os contos e as lendas, para além da necessidade de se distrair, de esquecer, de buscar sensações agradáveis ou aterrorizantes, o objetivo real da viagem maravilhosa é, já o podemos compreender, a exploração mais total da realidade universal[10].

8. *Idem*, p. 22.
9. *Idem*, pp. 22-23.
10. *Idem*, p. 24. No seu influente livro *Introduction à la littérature fantastique* (Paris, Seuil, 1970, p. 62), Tzetan Todorov cita o mesmo trecho e recomenda a leitura de *Le miroir* como um penetrante estudo do maravilhoso como fenômeno antropológico.

Contrariamente à concepção dualista do pensamento moderno, Mabille invoca o maravilhoso como imanência do real a fim de legitimar sua interpretação decididamente monista dos fenômenos do mundo[11]. Não se trata apenas de recusar a convenção culturalizada dos contrários (percepção e imaginação, natureza e sobrenatureza), mas de reivindicar a onipresença do maravilhoso no seio da realidade: "o maravilhoso está em tudo"; está "dentro e fora do homem", "entre as coisas e os seres"[12]. Somos incapazes, agrega Mabille, de captar essa totalidade na qual cada forma, por humilde que seja, reflete a estrutura do cosmos, porque nossos sentidos se encontram "entorpecidos pelos hábitos da vida cotidiana"[13].

I

A VIAGEM MARAVILHOSA

O conceito do maravilhoso que Mabille recorta na etimologia do vocábulo – associa à tradição esotérica da analogia cósmica e encarna na flamante ideologia surrealista do monismo universal (sem deixar de utilizar o vocabulário psicologizante sobre os estados perceptivos) –, comparece, abreviado, na definição que nos dá Carpentier em seu "Prólogo":

[...] o maravilhoso principia a sê-lo de maneira inequívoca quando surge de uma inesperada alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação não habitual ou singularmente favorecedora das riquezas inadvertidas da realidade, de uma am-

11. Sobre o monismo como "filosofia do surrealismo" ver: Durozoi e Lecherbonnier, *op.cit.*, pp. 84-87. Sobre a doutrina da imanência para os surrealistas, ver: F. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1977.
12. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, pp. 30-32.
13. *Idem*, p. 30.

pliação das escalas e categorias da realidade, percebidas com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito que o conduz a uma espécie de "estado-limite"[14].

Como Mabille, Carpentier nos fala do prodígio imanente ao mundo empírico e da possibilidade de captá-lo (revelá-lo, iluminá-lo) sempre que o sujeito se despoje das constrições dos sentidos imediatos. A idéia da "viagem maravilhosa" concentra-se nos adjetivos e advérbios (inesperada, privilegiada, não habitual, singularmente, inadvertidas, particulares), que aludem à extraordinariedade do modo perceptivo. Nos substantivos (alteração, revelação, iluminação, ampliação) manifesta-se, mais precisamente, a noção mabilleana da imanência do maravilhoso, a dimensão que se "descobre" para o sujeito graças à "exaltação do espírito".

Para desencadear tal percepção privilegiada, Mabille recomenda uma exploração por meio dos "'estados-limite' psicológicos, que podem estar situados ou aquém da consciência, no sonho, ou além, em uma lucidez hiperconsciente sobrenatural [...]"[15]. Note-se que Carpentier refere-se, igualmente, ao "estado-limite", – entre aspas, aludindo talvez a essa frase de Mabille, mas sem indicar a fonte –, e sem especificar tampouco que espécie de atividade psíquica requer o sujeito para "revelar" o maravilhoso. Seria a "exaltação do espírito" um exercício orientado? Seria uma prática onírica ou seria consciente? Se bem que em outro fragmento do "Prólogo" que reproduzimos, certas palavras como milagre, revelação, iluminação, parecem recortar outro sentido da emoção autêntica (do crente, digamos); somente o contexto do "Prólogo" permite atenuar as ambigüidades de

14. Alejo Carpentier, "Prólogo", em *El Reino de este Mundo*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1975, p. 53.
15. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 68.

expressões como "estado-limite" e "exaltação do espírito", para situar os mecanismos da liberação dos sentidos no âmbito da fé. Mas antes convém seguir o argumento de Mabille sobre este tópico, pois convergirá, precisamente, para a valoração da fé espontânea do crente. Em suas abordagens iniciais da liberação dos sentidos para aceder ao maravilhoso, Mabille explica que os "troublants dépaysements" podem buscar-se ou provocar-se dentro de certas condições. Liberar a verdadeira emoção supõe abdicar da reflexão ("o plano sórdido do bom senso e da lógica"[16]), cancelar a vontade analítica para recuperar a grande síntese dos mecanismos universais[17], suspender a censura voluntária da má consciência[18]. A conquista dessa lucidez interior pela sensibilidade expandida pode dar-se por certas vias, tais como "cerimônias mágicas, exercícios psíquicos que conduzem à concentração e ao êxtase, liberação do automatismo mental, simulação de atitudes mórbidas"[19]. Estas proposições compartilham, obviamente, o amplo espectro dos estados impulsivos inquietantes ou atividades psíquicas que vão desde o mero sonho e o delírio até os estados mediúnicos e hipnóticos, a histeria e a loucura – que propugnavam os surrealistas para conseguir a "descente vertigineuse" ou a "promenade en pleine zone interdite"[20]. Mabille corrobora com isto o princípio surrealista de recuperação total das forças psíquicas e legitima o valor heurístico das desordens sensoriais para aceder à lucidez suprarracional. Sua filiação aos postulados do movimento confirma-se ainda mais em seu reconhecimento das virtudes poéticas das obras literárias e plásticas que materializam as imagens da clarividência artificialmente obtidas por via das al-

16. *Idem*, p. 33.
17. *Idem*, *ibidem*.
18. *Idem*, p. 34.
19. *Idem*, p. 35.
20. A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1969, p. 92.

terações psíquicas[21]. As explorações surrealistas tiveram, segundo Mabille, "o mérito de esclarecer o problema sustentado até então por um dom divino, misterioso e pessoal. A utilização sistemática do sonho, da escrita automática, a rejeição do controle reflexivo, a abolição de controles artísticos permitiram reunir as fontes do maravilhoso"[22].

II

O MARAVILHOSO SURREALISTA

São precisamente estas fórmulas de "fabricação" do maravilhoso o alvo dos contundentes ataques que Carpentier dirige ao surrealismo e a toda a tradição literária européia que havia inseminado o vanguardismo imagístico do movimento:

> O maravilhoso, buscado através dos velhos estereótipos da selva de Brocelianda, dos cavaleiros da Távola Redonda, do mago Merlin e do ciclo de Artur. O maravilhoso, pobremente sugerido pelos ofícios e deformidades dos personagens de feira [...]. O maravilhoso obtido com truques de prestidigitação, reunindo-se objetos que para nada servem encontrar-se: a velha e barata história do encontro fortuito do guarda-chuva e da máquina de costura sobre uma mesa de dissecação, gerador das colheres de arminho, os caracóis em um táxi chuvoso, a cabeça de leão na pélvis de uma viúva das exposições surrealistas. Ou, todavia, o maravilhoso literário, o rei da Julieta de Sade, o super-homem de Jarry, o monge de Lewis, a maquinária arrepiante da novela inglesa: fantasmas, sacerdotes emparedados, licantropias, mãos cravadas sobre a porta de um castelo[23].

21. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 35.
22. *Idem*, p. 53.
23. Alejo Carpentier, *op. cit.*, pp. 51-52.

A seqüência do "Prólogo" mostrará uma virulência crescente nos ataques à imaginação surrealista (a qual chegará a tachar de "taumaturgia burocrática"), especialmente a do mais reverenciado precursor do movimento, o Conde de Lautréamont. Há reiteradas referências depreciativas aos *Chants de Maldoror*, bem como uma visão irônica da célebre justaposição de realidades distintas no "encontro fortuito do guarda-chuva com a máquina de costura sobre uma mesa de dissecação"; ridiculariza também a codificação do fantástico na imagem do "burro devorado por um figo", e ainda, a falsificação dos poderes protéicos de Maldoror.

Talvez sejam corretas certas deduções relativas aos motivos políticos que animaram a polêmica de Carpentier com o surrealismo. As referências a Lautréamont contêm, para Emir Rodríguez Monegal, um ataque indireto a Breton, por meio da obra de seu ídolo preferido. Carpentier, que em 1930 figurou entre os firmantes do irônico panfleto *Un cadavre*, contra Breton, parece renovar em seu "Prólogo" o ardor da querela política e estética que culminou na cisão do grupo surrealista[24]. O tom hiperbólico de algumas tiradas, a caricatura dos procedimentos imagéticos do surrealismo, a estratégia de erigir Lautréamont como bode expiatório dos excessos do vanguardismo, revelam o propósito, demasiado evidente talvez, de assegurar uma posição questionante do movimento. Sobre este ponto há que admitir uma divergência entre Mabille e Carpentier. O que este nega, aquele elogia como produtos válidos das virtualidades expressivas na poesia moderna.

24. Carpentier viaja para a França como exilado político da ditadura de Machado em 1928, ajudado por Robert Desnos. Até 1930, participa ativamente do movimento surrealista, que na época havia adquirido "droit de cité". Na ocasião da disputa interna do grupo, que envolveu a questão da solidariedade aos postulados revolucionários e estéticos do bloco socialista, Carpentier acompanha os dissidentes de Breton, que optaram por subscrever tais postulados. Para outros detalhes deste episódio, ver o artigo de Rodríguez Monegal, já citado, sobre tudo pp. 103-109.

Onde o escritor cubano vê sintomas ineludíveis do decadentismo europeu, o médico francês descobre a única forma possível de salvação do poeta em um mundo degradado. O que para Carpentier é pobreza imaginativa, para Mabille envolve a agônica busca do poeta moderno "para orientar a necessidade do maravilhoso para que ele não seja uma conquista do homem"[25].

Por mais sinceros que sejam os motivos políticos (implícitos) que estimularam estes critérios estéticos de Carpentier, não se pode, contudo, comprovar, no próprio núcleo argumentativo de sua polêmica com o surrealismo, uma discrepância substancial com os postulados de *Le miroir*. A divergência ocorre apenas na apreciação dos produtos poéticos do movimento, mas esta se parece àquela dos dois teólogos de Borges, pois, como veremos, abriga uma concordância no essencial. E é justamente uma certa "teologia" que encaminha a argumentação de Carpentier para a galeria dos espelhos mabilleanos.

III

MARAVILHOSO *VERSUS* FANTÁSTICO: FÉ OU FANTASIA?

A acusação mais veemente que Carpentier esgrime contra a imaginação dos surrealistas é a ausência de uma fé autêntica para suscitar o maravilhoso. Para que a descrença não converta o produto estético em uma "artimaña literaria", propugna a crença do sujeito como condição para perceber os prodígios imanentes a seres e objetos reais:

Para começar, a sensação do maravilhoso pressupõe uma fé. Os que não crêem em santos não podem se curar com milagres de santos, nem

25. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 66.

os que não são Quixotes podem se meter, em corpo, alma e bens, no mundo de Amadís de Gaula o Tirante el Blanco. Prodigiosamente fidedignas resultam certas fases de Rutilio em *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, sobre homens transformados em lobos porque no tempo de Cervantes se acreditava em pessoas acometidas de doença lupina"[26].

Esta colocação tratará, por um lado, de fixar a argumentação em torno da idéia do maravilhoso naturalizado pela fé. Por outro, e de modo complementar, servirá para ajustar uma perspectiva antropológica para a tese central do "Prólogo" (o maravilhoso existente na realidade americana). Assim, a referência à licantropia (que retoma a citação da epígrafe, extraída de Cervantes, "Lo que se ha de entender de esto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina [...]") responde a esse duplo propósito: assinala o erro freqüente da ótica racionalista, que considera um fenômeno estranho como inverossímil ou improvável, e afirma que a sobrenaturalidade é aparente (há uma "mania lupina"); e, principalmente, situa o maravilhoso autêntico na esfera das crenças populares (há pessoas que crêem nas metamorfoses, logo, a crença transfere o sobrenatural ao mundo ordinário). A escolha da licantropia aqui não é, porém, arbitrária. Carpentier volta a mencioná-la, para reintroduzir outro mote de seu "Prólogo", na crítica ao artificialismo das metamorfoses de Maldoror, e opor a estas os poderes licantrópicos de Mackandal, nos quais os haitianos crêem. Se recordarmos que a licantropia é um tema clássico da ficção fantástica, esta referência deixa supor uma linha divisória entre o relato fantástico e o realista maravilhoso, entre o relato que instaura ("fabrica", diria Carpentier) o sobrenatural para produzir a dúvida e o medo no

26. Alejo Carpentier, *op. cit.*, p. 53.

leitor (por exemplo, o lobisomem da tradição fantástica) e o relato que busca naturalizar o sobrenatural (por exemplo, a mania lupina assentida pelo crente ou, como ocorre em *El Reino de este Mundo*, a fé popular dos negros que incorporam os poderes lincatrópicos de Mackandal a seu sistema empírico). Carpentier não se ocupa em seu "Prólogo" (ou em qualquer outro ensaio) de elaborar tal oposição. São seus textos de ficção os que a sustentam. Contudo, essa questão teórica atravessa todo o "Prólogo", pois de outra forma não se justificariam as reprovações à tradição literária européia de "fabricação do maravilhoso", nem o propósito de dar ao *Prólogo* o tom de um manifesto a favor de uma literatura comprometida com os prodígios reais americanos.

Antes de examinarmos como Carpentier aplica a premissa do maravilhoso naturalizado pela fé popular aos fatos culturais da América Latina, convém retornar a *Le miroir* para observar como Mabille coincide com Carpentier ao vincular a fé e o maravilhoso.

Já havíamos apontado como Mabille atribui um valor heurístico a certas práticas de liberação dos sentidos para aceder ao reino do maravilhoso e expressá-lo em signos poéticos. Tal posição não lhe impede, porém, reconhecer que o maravilhoso autêntico sobrevive na alma popular, nos impulsos místicos ("les élans du mysticisme"), em suma, na fé espontânea da coletividade. Referindo-se à sistematização doutrinal que a razão opera sobre os ritos e mitos primitivos, para atribuir-lhes um fim moral, diz Mabille: "Ora, o maravilhoso supõe menos soluções do que uma vontade constante de exploração do desconhecido; o verdadeiro crente ignora este desconhecido, uma vez que tem fé"[27].

Carpentier dirá: "Para empezar, la sensación de lo maravilloso

27. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 49.

presupone una fe". O argumento é, pois, o mesmo em ambos: o maravilhoso é naturalizado pela fé espontânea do crente.

A valoração da busca artificial do maravilhoso juntamente com a crença espontânea não contêm qualquer contradição. Mabille faz uma justa demarcação dos limites entre a atividade poética (que supõe o desenvolvimento das faculdades oníricas e imaginativas, mas sob o controle da razão) e a crença espontânea, popular, pois está descomprometida dos mecanismos racionais e até da(s) religião(ões) que reduze(m) o campo do maravilhoso ao erigir seus dogmas e preceitos morais. Além disso, recordemos que se Mabille procura legitimar os métodos surrealistas de inspiração, é porque destaca seu poder de "rejoindre les sources du merveilleux"[28], ou seja: de retornar às fontes originais da fé primitiva, de recuperar os impulsos passionais reprimidos pela racionalidade. Mais adiante agrega: "são os inovadores que continuam a grande aventura. Ouvindo mais atentamente o ditado de seu inconsciente, eles compreeendem melhor a voz do universo e podem esperar, assim, desvendar o domínio do maravilhoso coletivo"[29]. Ao admitir esta função do poeta moderno que Carpentier preferiu negar, Mabille expressa uma opinião crítica mais flexível, posto que preserva as instâncias (a popular e a culta) em que uma cultura se manifesta, sem desestimar sua possível conciliação. Quanto às fontes do maravilhoso, Mabille indica a cultura popular como *locus* privilegiado onde subsistem a fé primitiva e as expressões mais fidedignas das inquietações da humanidade. Carpentier fará dessa tese seu verdadeiro baluarte, com o enaltecimento dos mitos e lendas americanos.

28. *Idem*, p. 53.
29. *Idem, ibidem*.

IV

O MARAVILHOSO POPULAR

Muitas e agudas observações de caráter antropológico e psicanalítico nos oferece Mabille na seção de seu ensaio[30] dedicada ao exame dos traços do maravilhoso popular. Vou me limitar aos mais relevantes para o tema presente.

A argumentação mabilleana sobre a questão da fé popular dá-se em duas vertentes. Uma, que comentaremos mais adiante, é a crítica à modernidade dessacralizada. A outra é a valoração do folclore como repertório de representações do inconsciente coletivo. Nos contos e lendas, mostra-se a recorrência de imagens e motivos que, por trás do conteúdo histórico, e apesar das variantes locais, expressam uma profunda identidade: "Eles exprimem a história real, a vida social tal qual como ela existiu, mas sobretudo, eles refletem as necessidades passionais permanentes da espécie humana"[31].

A comprovação do caráter transhistórico e transcultural dos motivos do maravilhoso leva-o a fundamentar sua teoria poética no vínculo inextricável dos relatos populares com os mitos religiosos. A tese de Santyves (os relatos e as tradições populares são ecos de ritos religiosos arcaicos que perderam aos poucos seu caráter sagrado) lhe serve para corroborar suas indicações sobre as marcas indeléveis do conteúdo mágico-primigênio nos contos infantis[32].

30. *Idem*, pp. 37-69.

31. *Idem*, p. 37. As observações de Mabille sobre a relação mito/conto, sobre o valor ontogenético das cosmogonias narrativizadas e sobre a imaginação da criança (pp. 46-57) revelam uma inteligente aplicação da antropologia de sua época, da Psicanálise freudiana e da Psicologia de Piaget. Ainda mais notáveis são suas análises sobre a constância de certos elementos do conto maravilhoso, suas variantes históricas e suas origens mítico-religiosas (pp. 39-41; 47-49; 54-55 e 165), que confirmam os estudos de V. Propp sobre o tema (*Morfología del Cuento*, Madrid, Fundamentos, 1977 e *Raíces Históricas del Cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974, cujas primeiras edições, em russo, são de 1928 e 1946, respectivamente).

32. *Idem*, pp. 42-46.

Examina, igualmente, o papel da religiosidade primitiva na permanência do maravilhoso; a sobrevivência de preocupações rituais em jogos e costumes; a significação hermética preservada em contos, mesmo que atenuada a sua gravidade iniciática; o resgate da dinâmica simbólica arcaica, inclusive em mitos europeus recentes[33].

No contexto de tal apreciação sobre a perenidade da simbólica coletiva, Mabille não deixa de reprovar a exploração literária individual do maravilhoso popular: as regras, as convenções técnicas, os artifícios formais e de estilo diminuem o valor mágico, a força emotiva original que autentica as imagens chave das tradições primitivas[34]. "O maravilhoso tomado do povo, para produzir obras individuais, enfraquece-se. A vontade dos autores de atingir um grau mais alto de perfeição pelas regras convencionais da expressão diminui a expressão e o verdadeiro mistério"[35].

Esta crítica, bastante similar à que Carpentier dirige aos poetas surrealistas e à tradição européia do maravilhoso, tem como objeto a literatura de expressão grandiloqüente, de estilo nobre e majestático, de imagens "boas", "líricas" e "refinadas"[36]. Mabille não menciona nomes, mas fica claro que, ao referir-se aos "fournisseurs de musées", aos "gardiens d'académie"[37], seu alvo são os mesmos literatos que seus contemporâneos surrealistas atacavam, pelo menos desde o panfleto coletivo *Un cadavre* (1924), dirigido contra Anatole France (e depois Barrès e Loti)[38].

Mais interessante que essa distinção crítica entre o popular e o artificial de má qualidade é a que, de passagem, propõe Mabil-

33. *Idem*, pp 47-51.
34. *Idem*, pp. 51-52.
35. *Idem*, p. 51.
36. *Idem*, pp. 51-52.
37. *Idem*, p. 53.
38. Cf. M. Nadeau, *Documents surréalistes*, Paris, Seuil, 1946, pp. 11-15. Subscrevem o panfleto: Ph. Soupault, Paul Éluard, Breton e Aragon.

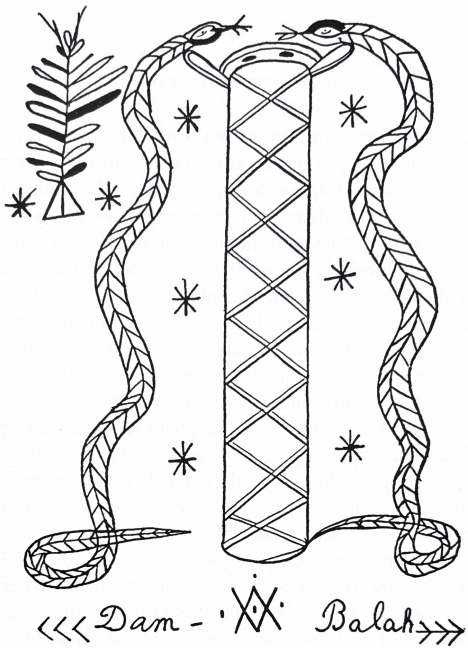
le entre o fantástico e o maravilhoso. Nas primeiras definições da imanência do maravilhoso, diz, referindo-se ao leitor ávido por desvelar a realidade total de um universo incompreensível:

> Ele [o espírito] gostaria de distinguir com certeza o maravilhoso verdadeiro do fantástico, do estranho, das cintilações ilusórias. Ora, a embriaguez da descoberta, o estranhamento verdadeiro criado pela visão de horizontes ampliados, confundem-se facilmente com as emoções de qualidade inferior que os artifícios literários, as paródias culpadas podem provocar[39].

Esta linha divisória – que já apontamos no "Prólogo" de Carpentier – é retomada em livro posterior, onde insiste Mabille : "Eu não me canso de protestar contra a assimilação do maravilhoso à alegoria, ao fantástico, aos fantasmas baratos"[40]. A distinção entre fantástico e maravilhoso, que Breton apontou como um dos pilares teóricos de *Le miroir*[41], é, sem dúvida, imprescindível para o conceito do maravilhoso imanente à realidade (humana, cultural, cósmica) que propugna Mabille e que Carpentier reinterpretará como um privilégio exclusivo da América Latina.

Convém passar agora a outra linha divisória que, para ambos os escritores, permite determinar o foco originário (geográfico) do maravilhoso.

39. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 21.
40. Pierre Mabille, *Le merveilleux*, Paris, Quatre Vents, 1946, p. 71.
41. Breton observou essa distinção para a teoria poética de *Le miroir*: "Nada melhor para definir o maravilhoso do que por oposição ao 'fantástico', o qual tende, *hélas*, cada vez mais a suplantá-lo entre nossos contemporâneos. É que o fantástico é quase sempre como a ficção sem conseqüência, uma vez que o maravilhoso manifesta-se fortemente no movimento vital e envolve toda a afetividade" (Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 16).



Símbolo (*veve*) do deus-serpente Damballah-wedo, desenhado pelo *houngan* (oficiante do rito) Abraham. Em Alfred Metraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

IV

CULTURAS PRIMITIVAS *VERSUS* MODERNIDADE DESSACRALIZADA

Quando Carpentier enaltece em seu "Prólogo" uma série de realidades americanas, as históricas e culturais, mais que as naturais[42], saturadas de magia e sortilégios, a lógica da argumentação precedente, aumentada pelo fervor entusiasta por nossa singularidade, conquista imediatamente nossa adesão. Como não reconhecer no licantrópico Mackandal ou em Bouckman, o jamaicano ilustrado e iniciado no vodu, o impulso de uma fé autêntica capaz de promover mudanças na História? Como não concordar com o prodígio arquitetônico da cidadela La Ferrière, no Haiti, construída com requintes estilísticos ocidentais e segundo os rituais do vodu? Como não admitir que a História de um continente que teve um rei negro e afrancesado em pleno século XVIII, só pode constituir uma "crônica do real maravilhoso"? Como vamos negar que o tropel de buscadores do Eldorado se explica graças ao apelo visionário do Novo Mundo? Sobretudo, como não atribuir a estes extraordinários personagens, fatos e objetos culturais americanos uma energia singular de que carecem os europeus? É fácil ver que para arribar a esta tese culturalista, o discurso persuasivo de Carpentier subsume em um único par opositivo (América *versus* Europa) toda a série de oposições construída ao longo de sua argumentação (autêntico *versus* artificial; fé *versus* descrença; maravilhoso *versus* fantástico). Assim, quando compara o folclore dançário europeu – que "perdeu por completo seu caráter mágico

42. No "Prólogo" há referências ao maravilhoso natural da América. Num ensaio posterior, de 1964, "Problemática de la Actual Novela Latinoamericana", Carpentier destaca os "contextos de distancia y proporción" que completam, com os aspectos telúricos, o elenco das realidades prodigiosas de América. (cf. *Tientos y Diferencias,* Montevideo, Arca, 1967, pp. 24-26).

ou invocatório"–, ao americano – que encerra "um profundo sentido ritual, criando-se em torno dele todo um processo iniciático[43], a oposição dos dois universos culturais fixa-se na polaridade sagrado/profano anunciada anteriormente em torno ao tema da fé.

Uma oposição muito similar a esta encontramos em *Le miroir*. Quando Mabille assinala a importância das tradições populares para apreciar a sobrevivência do maravilhoso, confessa: "Levado a fazer este trabalho, a reler os textos mais célebres da civilização ocidental, eu constatei sua pobreza, comparada às riquezas do folclore universal"[44].

Estas riquezas são preservadas, segundo o autor, tanto nas tribos selvagens como nos países situados em meio a essas grandes estruturas políticas e econômicas que são as nações modernas[45]. Em outra passagem, Mabille identifica essas regiões periféricas situadas à margem da modernidade: "Eu penso na Irlanda, na Grã-Bretanha, na Floresta Negra, e em certas regiões da Espanha"[46]. A diferença, explica, deve-se ao desenvolvimento histórico que tende à unificação e que implica, fundamentalmente, a profanação. Em sentido literal, passagem do sagrado ao profano, lei essencial da História, que marca a progressiva perda da gravidade iniciática dos ritos primitivos[47].

Os textos selecionados na segunda parte de *Le miroir* confirmam, igualmente, esse enfoque diferenciador entre as culturas modernas e primitivas, ampliando consideravelmente a área geográfica que constitui a periferia da modernidade. Textos anônimos oceânicos, africanos, asiáticos, islandeses, da América negra e

43. Alejo Carpentier, *op. cit.*, p. 55.
44. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 53.
45. *Idem*, p. 38.
46. *Idem*, p. 50.
47. *Idem*, pp. 38 e 48.

da América pré-colombiana, sobrepujam, em número e variedade de motivos do maravilhoso, os textos escolhidos entre os escritores europeus.

As referências ao vodu haitiano e às cosmogonias mesoamericanas são múltiplas[48] mostrando que, para Mabille, as culturas negras e autóctones da América encerram, entre outras, o maravilhoso. É em outro lugar, porém, que já examinaremos, onde Mabille reserva um posto especial ao mundo americano.

Resumindo o paralelo evidenciado até aqui, nota-se que Carpentier reduz, por um lado, o âmbito geográfico proposto por Mabille, quando privilegia a América como universo paradigmático do real maravilhoso: "[...] pela virgindade da paisagem, pela formação, pela ontologia, pela presença fáustica do índio e do negro, pela Revelação que constituiu sua recente descoberta, pelas profundas mestiçagens que proporcionou, a América está longe de haver esgotado ainda a sua fonte de mitologias"[49]. Em compensação, ao invocar estes elementos históricos, sociais e naturais, Carpentier amplia o repertório de traços prodigiosos que Mabille somente encontra nas mitologias afroamericana e indígena.

Nessa dupla operação subjaz, porém, uma certa concepção da História, da qual Mabille nos dá uma fecunda versão para o americanismo dos anos de 1940.

V

AMÉRICA: O "EGRÉGORES" PÓS-MODERNO

A diferença que se estabelece entre as culturas periféricas e a cultura moderna vincula-se, naturalmente, ao grande tema da deca-

48. *Idem*, pp. 47; 89-91; 101-102; 155-165; 185-190 e 200-203.
49. Alejo Carpentier, *op. cit.*, p. 56.

dência européia. A este tema obsessivo do pensamento histórico e filosófico do período entreguerras (desde a publicação de *A Decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler, em 1918), Mabille contribui, em *Egrégores ou la vie des civilisations* (1938), com uma singular reflexão que incorpora elementos do discurso hermético para discutir os mecanismos do câmbio histórico. E, o que é mais estimulante para as expectativas latino-americanas de então, o Novo Mundo é considerado como o embrião de um promissor "egrégores" na era do pós-guerra[50].

Um "egrégores" – explica Mabille, utilizando o vocabulário dos herméticos – é "o grupo humano dotado de uma personalidade diferente daquela dos indivíduos que a formam"[51]. As civilizações, ou "egrégores" complexos, são agrupações humanas que se formam sobre a base de concepções do homem, das relações sociais e da natureza que as organizam como sistemas coerentes de hierarquização de valores[52]. Procurando mostrar a importância das ciências secretas (nos sistemas numerológicos, escritural,

50. Ao destacar os vínculos da teoria americanista de Carpentier, com as reflexões de *Egrégores*, não pretendo negar o seu conteúdo spengleriano. Roberto González Echevarría, no seu *Alejo Carpentier. The Pilgrim at Home* (pp. 54-60 e 122-126) discute as relações entre o ideário carpenteriano, a filosofia de Spengler e o surrealismo, para concluir que a vocação universalista deste movimento não havia conseguido prover as bases para o "nuevo comienzo americano", à que aspirava o escritor cubano por volta de 1949. O pensamento de Spengler, ao contrário, propiciava a noção de cultura, favorável ao desejo da autonomia latino-americana no Ocidente (cf. sobretudo pp. 56 e 59). O que pretendo é primeiro resgatar o americanismo do surrealismo pós-1930. E, segundo, corrigir aquela interpretação: se Carpentier postula o real maravilhoso no marco da concepção spengleriana da História, o faz por meio da versão que Mabille apresenta de tal concepção. Por outro lado, não é casual que Carpentier (que conhecia a doutrina de Spengler desde a tradução de *La Decadencia de Occidente*, ao espanhol, em 1923) se ocupe do assunto só em 1941, numa série de artigos para *Carteles* sobre o "Ocaso de Europa". Nesses textos comparecem, entre outros motivos claramente mabilleanos, a teoria astrológica do deslocamento do sol para o Ocidente, para justificar o augúrio do "nuevo comienzo americano" (Cf. *The Pilgrim*, pp. 39-41). Sobre a astrologia cultural de Mabille, ver mais adiante.

51. Pierre Mabille, *Égregores ou la vie des civilisations*, Paris, Le Sagittaire, 1977, p. 29.

52. *Idem*, pp. 36-37.

de medidas do tempo, espaço e matéria)[53] na vida de um "egrégores", Mabille analisa a sua evolução, observando sua homologia com os organismos vivos. A fé, a emoção, os impulsos passionais dos começos marcam seu nascimento; em sua maturidade, estes são deslocados por dogmas, hábitos e códigos morais, que dissociam a vida coletiva dos mitos originais. Sobrevém a debilitação quando nada mais expressa as necessidades vitais do homem, e as crises sucessivas e as guerras surgem como sintomas da inexorável deterioração[54]. Ao expor esta concepção vitalista da História, Mabille propõe a consonância dos mecanismos contínuo e descontínuo no processo[55], para insistir em sua homologia com os mecanismos cósmicos e naturais. Criticando a concepção materialista da História, por atribuir um valor absoluto aos fatores socioeconômicos[56]. Mabille procede a demonstrar que a periodicidade das mutações históricas obedece a dois mecanismos associados: o do espaço e o do tempo, ambos regidos pelo ritmo cósmico do sistema solar[57]. Segundo o mecanismo temporal, há uma correspondência entre a vitalidade de um "egrégores" e o tempo que dura a precessão dos equinócios[58]. O mecanismo espacial atua na trajetória geográfica de uma civilização, que obedece a uma orientação do leste ao oeste, de modo inverso ao movimento da rotação terrestre[59].

53. *Idem*, pp. 39-41.
54. *Idem*, pp. 42-51.
55. *Idem*, pp. 42-43.
56. *Idem*, p. 54.
57. O "discurso de las similaridades", que propugna Mabille para definir as relações entre o homem e o cosmos, enfrenta-se, evidentemente, à concepção marxista do determinismo econômico nos fenômenos sociais e históricos. Suas críticas ao reducionismo marxista aparecem em diversas passagens das suas obras (sobretudo em *Le miroir du merveilleux*, p. 41 e *Egrégores ou la vie des civilisations*, pp. 31 e 54).
58. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, p. 56.
59. *Idem*, p. 59. Esta tese comparece em mais dois textos de Carpentier. No enigmático epílogo do conto "Viaje a la Semilla" (1944) faz alusão à "aurora americana" e à morte da Europa:

Mesmo que o fluxo das migrações seja descontínuo (com expansões e retrações), o deslocamento para o oeste é fatal: da Ásia Central à Ásia Menor, Europa e América, esta transferência, na qual intervém a energia cósmica, marcará a completa destruição da Europa dentro de um século[60].

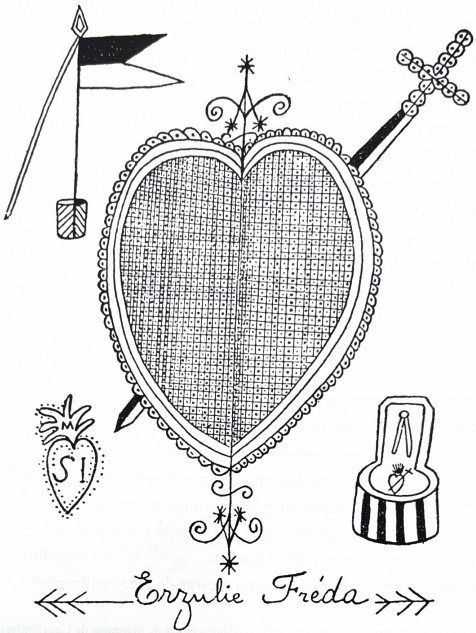
Não cabe discutir aqui nem a viabilidade das profecias de Mabille, nem o valor científico de sua teoria das culturas. Mas vale a pena (re)identificar em suas profecias a coincidência entre sua perspectiva americanista e a de Carpentier. No capítulo final de *Egrégores*, intitulado: "Afloramiento del Alba", depois de examinar o processo da decadência da civilização cristã (2ª parte) e o sentido da guerra civil espanhola (3ª parte), na qual participou ajudando refugiados, Mabille anuncia o nascimento do novo "egrégores" no México :

Passados trezentos e sessenta anos, os vencedores da América são levados a pedir asilo aos povos que sofreram seus ataques mais mortíferos [...] O México, onde emergem ainda, num céu flamejante, os antigos templos do sol, onde as raças se misturam com vantagem para o índio regenerado, prontifica-se a aceitar fraternalmente a tarefa de levar a cabo a obra de renovação [...]. A passagem dos séculos, tendo dado ao Atlântico o valor que teve outrora o Mediterrâneo, mostra que ali constitui-se um conjunto humano capaz de suportar a carga de uma civilização[61].

"Mas ninguém prestava atenção ao relato (sobre a morte da Marquesa de Capellanías), porque o sol viajava do oriente ao ocidente, e as horas que crescem à direita dos relógios devem prolongar-se pela inércia, já que são as que mais seguramente levam à morte". (Em *Guerra del Tiempo*, México, Cia. General de Ediciones, 4ª ed., 1967, p. 107). Parece que no ensaio, "De lo Real Maravilloso Americano" – que inclui o Prólogo a *El Reino*, Carpentier faz alusão aos surrealistas quando diz: "Vi a possibilidade de trazer certas verdades européias às nossas latitudes, atuando contra aqueles que, viajando *contra a trajetória do sol*, quiseram levar verdades nossas onde - faz todavia trinta anos - não havia capacidade de entendimento nem de medida para observá-las em sua justa dimensão". (Em *Tientos y Diferencias*, p. 115; o grifo é meu).

60. *Idem*, p. 61.

61. *Idem*, p. 183. O capítulo "El Afloramiento del Alba" foi publicado em *Cuadernos Americanos* (cf. aqui nota 2). O impacto das idéias de Mabille, entre os latino-americanos, pode ser com-



Símbolo (*veve*) da deusa Ezili-Freda-Dahomey, desenhado pelo *houngan* Abraham. Em Alfred Metraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

É, portanto, a "aurora americana" que reúne as condições propícias para a realização do "Mito Imenso" que os surrealistas sonhavam construir mediante a "revolução permanente". Nada parece, porém, explicitar a conexão entre América e o maravilhoso, até a mensagem final de *Egrégores*, onde Mabille explica que o Novo Mundo propiciará a anulação das antinomias e dualismos que dissociam os homens. E mais, que a América permitirá a plenitude do monismo, a unidade do espírito e a matéria[62]. Se recordarmos que é a concepção monística a que presidia a teoria do maravilhoso em *Le miroir*, o "egrégores" americano encarna, precisamente, a conjunção entre a realidade e a maravilha que reencontramos como fundamento da proposta carpenteriana de um "nuevo comienzo" americano[63].

VI

A MAGIA DO HAITI NA ENCRUZILHADA DO CARIBE

Uma questão incontornável quando se investigam as origens do projeto narrativo de Alejo Carpentier é a da escolha do Haiti como foco da revelação do real maravilhoso americano ("Ao fi-

provado no ensaio "El Surrealismo entre el Viejo y en Nuevo Mundo" (1944), onde Juan Larrea recolhe a teoria dos "*Egrégores*" para relacionar o surrealismo e América e, a partir daí corroborar o vaticínio de Mabille (Em *Del Surrealismo a Machupichu*, México, J. Mortiz, 1967, pp. 17-100; sobretudo pp. 63 e ss.).

62. *Idem*, pp. 185-86.

63. Sobre o papel de América Latina na terceira época do movimento surrealista, Durozoi opina: "É notável que é pelo contato com o mais antigo (Martinica, índios, México, Haiti) e o mais novo dos continentes, que o surrealismo ascende a este escalão superior de suas ambições, correndo o risco (positivo a seus olhos) de se absorver e dissolver ainda nesta tensão a respeito de um novo mito, que arrasta em sua esteira a fusão de elementos constitutivos. Essa abertura é o contrário do naufrágio, freqüentemente tomado como 'movimento' surrealista, mas sim sua realização" (pp. 66-67). Quanto a Mabille, em alguns trabalhos posteriores a *Egrégores*, continuou interpretando a América dentro das perspectivas surrealistas: "Del Nuevo Mundo" trata do determinismo, desde o ângulo hermético (e antimarxista), na história do continente: "Conjunción necesaria..." analisa o sistema sociopolítico de América *vis-à-vis* o europeu (ver aqui a nota 2).

nal do ano de 1943 tive a sorte de poder visitar o reino de Henri Christophe [...]. depois de sentir o não exagerado sortilégio das terras do Haiti etc.[64]). E, principalmente, por que é o Haiti outro pólo de referência para a crítica ao surrealismo? ("[...] vime levado a aproximar a maravilhosa realidade recém-vivida da extenuante pretensão de suscitar o maravilhoso que caracterizou certas literaturas européias destes últimos trinta anos"). Quando Carpentier aponta a carência de uma mística nos artistas europeus, diz: "Isto me pareceu particularmente evidente durante a minha permanência no Haiti ao achar-me em contato diário com algo que poderíamos chamar de o real maravilhoso"[65]. A explicação desta escolha do Haiti vai além da lógica dos estritos argumentos sobre a fé, o maravilhoso e a cultura popular, isto é, o Haiti está para o maravilhoso autêntico e a fé, assim como a Europa está para o maravilhoso fabricado e a descrença.

Mas a questão (por que o Haiti?) continua sendo intrigante, se lembrarmos que o elemento mágico da cultura haitiana (o vodu), que intervém na causalidade dos fatos históricos narrados em *El Reino de este Mundo* tem um equivalente na cultura cubana (o ñañiguismo). E, no entanto, este fenômeno popular não é invocado pelo escritor cubano como exemplo do real maravilhoso, no nível do vodu, ainda que tenha sido focalizado no romance *Ecué-Yamba-Ó!* (1933). Por que foi a cultura haitiana que propiciou a Carpentier as bases para o discurso poético da História que abre com *El Reino* uma nova etapa em sua trajetória ficcional?

A viagem ao Haiti, no final de 1943, foi, sem dúvida, um marco decisivo na biografia literária de Carpentier, como foi também decisiva na trajetória de Pierre Mabille, que ali viveu entre 1941-1946.

64. Alejo Carpentier, *op. cit.*, p. 51.
65. *Idem*, p. 54.

No mesmo Haiti mágico, onde Carpentier descobriu as essências americanas, que ele esgrimiu para justificar suas críticas ao surrealismo, havia chegado, em 1941, o seu amigo Pierre, quem, ao contrário, vinha para verificar nos terreiros de vodu o que a sua teoria surrealista sobre o maravilhoso já preconizava.

* * *

A amizade entre Pierre Mabille (1904-1952) e Alejo Carpentier (1904-1980) aparece registrada em *Le miroir du merveilleux*[66], onde o autor agradece ao amigo cubano a tradução do espanhol de uns encantamentos astecas, textos que também foram recolhidos no livro posterior *Le merveilleux*[67]. Carpentier – que havia fixado residência na França desde 1928, quando saiu de Havana, perseguido pela ditadura de Machado – conheceu Mabille em Paris, em 1937, e estreitaram a amizade quando, posteriormente, compartilharam uma tenda de campanha no sul da França, quando o médico francês fugia da ocupação alemã[68].

Essa amizade prolongou-se na América (Carpentier retorna a Cuba em 1939, Mabille chega na Martinica no final de 1940), mas poucas notícias diretas temos de seus contatos[69]. Carecemos, até o momento, de uma análise crítica do percurso intelectual e científico de Mabille em seu itinerário americano, que inclui

66. *Idem*, p. 201.
67. *Idem*, pp. 61-64.
68. Conforme diálogo mantido comigo, por ocasião do simpósio "History and Fiction in the Latin American Narrative" (Universidade de Yale, New Haven, de 30 a 31 de março de 1979, organizado por Roberto González Echevarría).
69. Por ocasião do precoce falecimento de Mabille, em Paris, Carpentier publica uma nota fúnebre em *El Nacional*, de Caracas, (28 out. 1952, seção "Letra y Solfa", p. 22.), na qual elogia seu autêntico empenho em compreender as realidades americanas, isento do "fácil complexo de superioridade de alguns de seus colegas na área de letras", inclusive para explicar o sincretismo afroamericano do vodu. Mas não reporta seus contatos pessoais, em Cuba, México ou no Haiti.

desde a Martinica, Haiti, México, Cuba, avaliando as suas contribuições e teorias especificamente motivadas ou voltadas para as "realidades americanas". Contamos, felizmente, com a bio-bibliografia detalhada de Remy Laville, na qual pudemos recuperar esses "passos perdidos" do médico francês[70]. Vou me concentrar aqui apenas em alguns desses passos para reforçar as análises textuais das trocas que o *merveilleux* surrealista efetuou com o real maravilloso americano.

Mabille só chega ao Haiti, com Jeanne, sua segunda esposa, em julho de 1941, onde ficará por seis anos (1941-1946), exercendo a medicina. Uma das primeiras personalidades que contata é Price Mars (o autor de *Ainsi parla l'oncle*, 1928, um clássico sobre o vodu), professor da Faculdade de Medicina de Port-au-Prince. A amizade com a família do presidente Lescot lhe facilita inserir-se na vida cultural, que guardava laços fortes com a tradição francesa. Sua vida ali move-se dos salões chiques da burguesia mundana para os terreiros de vodu. É iniciado no culto pelo etnólogo e escritor Jacques Roumain, quem o ajuda a fundar o *Institut d'Ethnologie Haïtien*, onde ensinará biotipologia e antropologia física; viaja pelo país, coleciona instrumentos e pinturas de rituais utilizadas pelos feiticeiros; faz pesquisas arqueológicas.

Mabille dedica-se com afinco na recuperação do Asile Français (para leprosos), mas não perde o contato com membros do grupo surrealista, refugiados nos Estados Unidos, como Breton, ou no México, como Wolfgang Paalen e Benjamin Péret. Retoma sua atividade literária, publica em *Cuadernos Americanos*, cujo diretor é Juan Larrea[71].

70. Remy Laville, *Pierre Mabille: un compagnon du surréalisme*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, fasc. 16, 1983.

71. Ver aqui a nota 63.

Em 1943, o casal viaja para o México, fazendo uma escala de três semanas em Cuba. Hospeda-se com Lydia Cabrera, a grande folclorista cubana proveniente da alta burguesia *criolla*, que ajuda Mabille nos contatos com os editores mexicanos e traduz *La construction de l'homme (Arquitectura del Hombre*, 1944) e *Le merveilleux* (*Lo Maravilloso*, 1945).

Em Havana, reencontra Octavio Paz e Wifredo Lam, com quem convivera no café Deux Magots; e faz uma palestra memorável sobre o Haiti, que será celebrada por Aimé Césaire. É levado ao bairro de Marianao (periferia de Havana) para visitar um feiticeiro – agora do ñañiguismo – que jogava búzios e lhe faz uma profecia de morte. Lydia Cabrera o leva a um exorcista para esconjurar o azar.

No México, ficará por quatro meses. Ali encontra também Benjamin Péret e o grupo de surrealistas imigrados. Conhece Leonora Carrington e Remedios Varo, além do seu admirador Juan Larrea. Faz uma conferência, em espanhol, sobre *Lo Maravilloso*. Um encontro com o etnólogo Alfred Métraux (autor de *Vaudou*, 1958) lhe ajudará a deslanchar seu projeto de escrever um livro sobre as possessões desse culto africano que ele situava nos antípodas do cristianismo[72]. É no México ainda que Mabille encontra o amigo cubano Carpentier, por ali de férias, que lhe ajuda a publicar seus livros traduzidos por Lydia Cabrera, pela Cia. General de Ediciones. No final de 1943, voltam certamente a se encontrar, agora em Port-au-Prince, na histórica viagem em que Carpentier descobre os prodígios dos tambores de Petro e Rada.

Com o fim da guerra, Mabille vai para a França (fevereiro e junho de 1945), mas os estragos no país o impedem de achar trabalho viável. Nomeado adido cultural, pelo Ministério de Relações

72. Livro que ficará em esboço, mas com notáveis descrições de transes de iniciação, conforme atesta Luc de Heusch em "Pour Pierre Mabille" (*Conjonction*, 202, 1997, pp. 21-28).

Exteriores, volta ao Haiti. Paralelamente às atividades diplomáticas, retoma a direção do Asile Français e ensina na Faculdade de Medicina de Port-au-Prince. Instala o *Institut Français*, do qual torna-se o diretor. Tudo ia muito bem ali, até convidar André Breton (que estava em Nova York) a fazer umas conferências.

Breton descobre o vodu pelas mãos de Mabille. Leva-o (cerca de oito ou nove vezes) às cerimônias secretas, proibidas aos brancos. Com seu prestígio, Mabille tem acesso aos rituais que impressionam fortemente o Mago do surrealismo, que deve ter se impressionado, mas não sonegou uma atitude compreensiva[73]. Evocando este encontro, Breton recorda a assiduidade e a devoção com que Mabille freqüentava os *houmphors* (templos), onde era recebido com notável simpatia pelo *houngan* (sacerdote) ou pela *hounsi*, para as cerimônias do rito. Recorda, também, sua capacidade de entendimento das possessões e, sobretudo, sua capacidade de plena comunhão com aquele grupo étnico e cultural tão diverso do seu[74]. Consta que Mabille entrou pelo menos uma vez em transe de possessão.

No começo de 1946, acontece a série de conferências de Breton no Institut Français, sobre temas literários e pintura, que iriam culminar na desgraça de Mabille.

A revolução haitiana, que explode em janeiro com uma greve de estudantes e que derruba o presidente Lescot, coincide com essas palestras. Breton, que já mantivera contatos com a juven-

73. A versão dada por Carpentier sobre a atitude de Breton durante os ritos do vodu difere do testemunho do poeta surrealista. Segundo Carpentier, Breton chegou quase a desmaiar de espanto e exclamava: "C'est horrible!" (Cf. entrevista de E. González Bermejo em *Crisis*, out. 1975, p. 43). Breton, que afirma haver estado com Mabille em oito sessões cerimoniais, admite sua perturbação, mas acrescenta: "Não me foi dada [outra opção] senão de me impregnar com o seu clima, de me deixar suscetível ao desdobramento das forças primitivas que elas preparavam" (Pierre Mabile, *op. cit.*, 1940, p. 13). Na exposição surrealista de 1947 (galeria Maeght), de "style vaudou", Breton tentaria expressar esse entendimento (que Carpentier não admite) do maravilhoso dessas forças primitivas.

74. Pierre Mabille, *op. cit.*, 1940, pp. 13-14.

tude nos cafés, conta com uma platéia lotada, principalmente de estudantes, nos eventos. O clero e a burguesia se exasperam com o tom inflamado de Breton ao falar sobre temas filosóficos[75]. Em suas conferências, seguidas com fervor pela audiência, ponderou as diferenças entre a herança étnica dos haitianos e a civilização ocidental para alertar contra a ameaça das forças civilizadoras ao gênio autóctone do povo haitiano. Resumindo a vigorosa mensagem de Breton, diz Anna Balakian:

Ele exalta o poder que tem o haitiano de amalgamar seu animismo africano com o culto vodu aborígene e o melhor do misticismo cristão, capturando as forças essenciais dos três numa visão singular e potente da unidade do material e do espiritual, do afetivo e do racional, e produzindo um aprofundado senso de realidade[76].

O próprio Mabille também atestou esses efeitos, quando sofreu uma campanha de calúnias (de ser agente comunista, com ligações com Cuba e México, promocionado pela propaganda soviética etc.)[77]. O fato é que teve de sair às pressas do Haiti. Vai a Cuba, onde o amigo Carpentier dos tempos parisienses lhe oferece alojamento. Mabille faz, ali, uma apresentação da exposição de Wifredo Lam. Deixa Cuba, via Estados Unidos, em 22 de abril de 1946, para não regressar mais às Antilhas nem à América.

75. René Depestre evoca com emoção como a platéia juvenil ficou eletrizada – e as autoridades inquietas – ante a explosiva fala de Breton, que motivou a edição especial de *La Ruche*, homenageando os anti-fascistas, e a greve geral. Cf. "Breton en Haiti", *Bonjour et adieu à la negritude*, Paris, Seghers, 1980, pp. 227-235.

76. Anna Balakian, André Breton, *Magus of Surrealism*, New York, Oxford University Press, 1971, p. 181.

77. Cf. Remy Laville, *Pierre Mabille: un compagnon du surréalisme*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, fasc. 16, 1983, p. 59.

Essas indicações dos encontros de Carpentier e Mabille na encruzilhada do Caribe não pretendem exagerar o estímulo surrealista para o enfoque carpenteriano da magia do Haiti. O interesse do escritor cubano por este país é anterior à visita de Mabille e Breton, conforme se pode apreciar pela conferência que pronunciou, por ocasião de sua visita a Port-au-Prince, na qual já adiantava o foco principal da versão da história que daria posteriormente em *El Reino de este Mundo* e os prodígios culturais do Haiti[78]. Vale a pena insistir, porém, que tal versão – assim como seus prolongamentos ao maravilhoso de América – procede por vários de seus meandros teóricos dos postulados surrealistas. Há que lembrar, ainda, que Carpentier retificou suas críticas ao surrealismo, reconhecendo o aporte deste movimento para seu entendimento das "texturas" do mundo americano[79].

Por seu lado, se é certo que Pierre Mabille foi uma figura marginal do surrealismo (entrou no mundo das artes plásticas pelas mãos da primeira mulher, Helène, e conheceu o grupo surrealista em 1934), trouxe para ele o seu conhecimento das ciências esotéricas (já tomava aulas com o ocultista Pierre Piobb nos anos de 1930, com quem aprende muito sobre história da alquimia, de sociedades secretas pós-renascentistas). Contribuiu de modo intenso para o desenvolvimento do surrealismo posterior à grande ruptura do grupo inicial, motivada por dissidências políticas. Suas pesquisas como médico, filósofo, sociólogo no vasto campo etnográfico que

78. Em 1931, Carpentier (em *Carteles*) elogia o livro de Seabrook, *The Magic Island*, que Mabille posteriormente utilizaria em *Le miroir*. Sobre a conferência de Carpentier, Roberto González Echevarría diz: "Na leitura [de "L'évolution culturelle de l'Amérique Latine"] Carpentier insiste na natureza apaixonada do povo latino-americano e o seu método anticartesiano de pensar e agir. Ele também se refere à revolução haitiana com a primeira insurreição no Novo Mundo".

79. Ver a nota de Carpentier à edição de *El Reino* (Uneac, La Habana, 1964) e a entrevista de César Leante, do mesmo ano, "Confesiones Sencillas de un Escritor Barroco" (Em *Homenaje a Alejo Carpentier*, New York, Las Americas Publishing Co., 1970, p. 21).

se lhe abriu na América, permitiram questionar as fronteiras entre o pensamento científico e o mágico. Sua curiosidade pelos ritos afro-americanos do Haiti permitiu-lhe avançar na superação da oposição entre magia e ciência, procurando colocá-las em paralelo como dois modos de conhecimento. Enquanto Breton explorou como poeta a premonição e o sonho, Mabille, como pesquisador, tratou de indagar, nas formas do simbolismo mágico, os mecanismos de exorcismo e vidência e, especialmente, a vivência religiosa-ritualística da não-contradição entre o natural e o sobrenatural.

Na reavaliação do movimento surrealista, deve se dar toda importância aos lugares geográficos, aos itinerários privilegiados onde os grupos se encontraram: os cafés, as ruas, as passagens, as revistas, os panfletos, os manifestos, as petições[80]. Falta incluir nessa lista de lugares os espaços americanos, os lugares dos desterros, dos refúgios, das novas buscas mesmo na diáspora da Segunda Guerra Mundial. Falta acrescentar ao Café Deux Magots e de Flore, os terreiros de vodu do Haiti e do ñañiguismo de Havana.

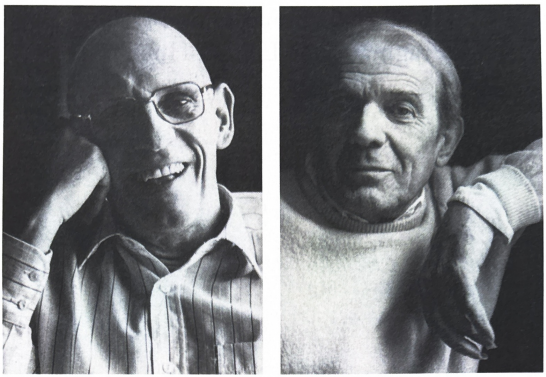
O caso de Mabille é paradigmático, pois sua rota americana permitiu ampliar os encontros, as tangências e as intersecções do movimento na encruzilhada do Caribe.

80. Cf. opinião de N. Wagner na apresentação de Remy Laville, *op. cit.*, pp. vi-vii.

A Filosofia Francesa no Brasil: A Pragmática da Leitura Humanista

OLGÁRIA MATOS

Tratar da presença, da influência decisiva da filosofia francesa no Brasil, é referir-se a Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, Althusser, entre outros. Apesar de estes autores terem expandido suas reflexões para o campo da psicanálise, da antipsiquiatria, dos direitos humanos e das minorias, dos movimentos sociais, crítica da cultura e da política, a cultura filosófica contemporânea é sobretudo universitária. Considerar a herança da filosofia francesa entre nós é mencionar pelo menos dois momentos do significado da leitura de um texto filosófico, de sua organização conceitual e retórica e seu campo de leitores. Em primeiro lugar, portanto, aquela dita *estrutural*. É, com efeito, esta a atividade fundante no Brasil, na tradição mais antiga de Guéroult e Goldschmidt, o primeiro em seu clássico *Descartes selon l'ordre des raisons* e o segundo em *A Religião de Platão*, obras em que se estabelece a diferença entre "tempo lógico" – o da leitura



Michel Foucault e Gilles Deleuze, em *Magazine littéraire*,
Paris, n. 257, set. 1988, p. 49

estrutural, e "tempo histórico", aquele no qual o texto foi concebido, dando-se preferência à construção conceitual da obra. Guéroult lê Descartes com extremo rigor terminológico, destituindo imagens, metáforas e outras figuras de linguagem, como se estas constituíssem um obstáculo à inteligibilidade das obras, como se não fossem expressão da experiência do pensamento. Trata-se, no limite, de tomá-las como contraprovas a serem decifradas segundo os conceitos que as animam. O resultado da leitura estrutural é o de tornar a filosofia cartesiana irrefutável – o que pode ser realizado em toda leitura filosófica e abranger toda e qualquer filosofia, ou pelo menos aquela que cuja edificação a torna suficientemente disponível a este procedimento. Isto significa identificar seus pontos de partida, acompanhando as regras internas de produção e expansão do discurso, com o que não haveria como contestar um pensamento – a não ser "abandonando"o texto e sua letra, adotando valores e problemas que não são os seus, e que, portanto, jamais persuadirão ou convencerão seus defensores. Há nesta atitude um pressuposto ou uma conseqüência tácita: o pensamento filosófico é tomado como "obra de arte", pois nela se enfatiza o bom acabamento[1]. Nesta perspectiva, o leitor que analisa um texto, prescinde tanto da história como da história da leitura – que incide na compreensão do texto. Roger Chartier[2] mostra que as atuais modalidades de transmissão de textos na era de sua reprodução eletrônica – revolução na técnica da reprodução e revolução do suporte do texto – induzem a uma revolução, também nas práticas de leitura e, a partir destas, da própria prática da escrita. Lembre-se que entre os séculos II e IV, São Jerônimo, em

1. Cf. Renato Janine Ribeiro, *A Última Razão dos Reis*, São Paulo, Cia. das Letras, 2000, p. 57.
2. Cf. Roger Chartier, *Lecteurs et lectures en France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987. E *Histoire de la lecture*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

meio a códices, erratas, variantes e distorções por que passavam as Escrituras Sagradas, dá ao Ocidente mais que a história do livro, dez séculos antes da invenção da imprensa. Com papiros, "schedulae" (folha), pergaminhos, faz "um gesto para o Absoluto", pois a escrita coincide com a sacralidade: "não poderás dar teu assentimento a uma 'schedulae', tu que não aliaste tua fé à palavra viva (*Contra Vigilantium)*". São Jerônimo cria a Vulgata, a Bíblia Latina, em um século, o IV, onde diversas versões dela existentes não passavam de "um roto tecido de fábulas" orientais. Compreender um texto vem a ser um acontecimento de *telepatia* e *simpatia.*

A leitura de texto procura, de alguma forma, lidar com sua "verdade". A Escola da análise de texto nasceu da urgência de debater questões históricas de composição do texto bíblico. No ensaio "Lorenzo Valla e os Inícios da Análise de Texto", Renato Janine Ribeiro indica – pelo impacto político e religioso de que foi responsável –, Lorenzo Valla como o iniciador da moderna leitura de texto. Este, em seu *Doação de Constantino*, de 1440, provou ser falso o documento no qual os papas assentavam a dominação teológico-política.

Nessa obra, estaria escrito que o imperador Constantino, no terceiro dia de sua conversão ao cristianismo, teria doado ao papa Silvestre e a seus sucessores, praticamente tudo, desde as insígnias imperiais até o próprio império, à exclusão unicamente de Bizâncio. E Renato observa:

> Valla começa por um apurado exame da linguagem. Autor de *Seis Livros sobre as Elegâncias da Língua Latina*, era bom conhecedor dos cânones da linguagem clássica [...]. Assim aponta impropriedades na *Doação de Constantino*: como falaria Constantino em "sátrapas" que jamais existiram no mundo romano? Como acontece que tantas palavras sejam usadas erradamente, por exemplo, *seu* ou *sive* em sentido de conjuntivo [e]

quando no latim clássico eram disjuntivos, ou ainda "página" valendo por "documento" [quando o sentido anterior era o mesmo que lhe damos em português] [...] [E o que dizer] do diadema, identificado à coroa, efeito do mais "puro ouro de gemas preciosas" [se] o diadema explica o *scholar* renascentista, na verdade não passa de um pano [...] e as igrejas dos "beatos Pedro e Paulo" que a *Doação* pretende adornar, [eram] tão pequenas [porque clandestinas] que não haveria como gastar tanto dinheiro nelas[3].

O que importa é, antes de mais nada, sabermos que a leitura rigorosa de um texto expunha o autor à morte "por simplesmente ler".

O método estrutural do qual nos servimos hoje, ao contrário daquele que corria risco de vida, fala de uma linguagem da segurança, instala-se em um vocabulário que se ajusta ao máximo às "dificuldades", no sentido cartesiano do termo, partindo do mais simples para chegar ao mais complexo: "a análise", escreve Descartes, "é a verdadeira via pela qual alguma coisa foi metodicamente inventada e dá a ver como os efeitos dependem das causas"[4]. Há, nesta atitude, um desejo de compreensão definitiva do texto, a partir de um repertório de *topoi* que sustém a inteligibilidade de todas as palavras, com o que se procura banir o acaso, decifrar uma legalidade dissimulada sob a aparência do fortuito – a superfície do texto; onde os ingênuos só vêem fatos diversos, acontecimentos amontoados, a leitura estrutural permite discernir a significação, os encadeamentos, uma estrutura. Em outras palavras, o estruturalismo não lida com a história ou com a noção de sujeito, mas com uma "essencialidade" do texto. É assim que Althusser, por exemplo, escreveu: "A história é um processo sem

3. Renato Janine Ribeiro, "Lourenzo Valla e os Inícios da Análise de Texto", *op. cit.*, 2000, p. 62.
4. Descartes, *Oeuvres complètes*, Paris, Adam et Tannéry, II, p. 582.

sujeito. Nisto reside a cientificidade da leitura"; sua contrapartida é, para Althusser, a "leitura ideológica":

> dizendo que um conceito é ideológico, isto é, não científico, afirmamos, ao mesmo tempo, que ele designa sim um conjunto de realidades existentes mas que, diferentemente de um conceito científico, não fornece o meio de conhecê-lo. Ele designa, sob um modo particular (ideológico), existências, mas não dá sua essência. Confundir estas duas ordens seria proibir-se qualquer conhecimento, manter uma confusão e arriscar cair em erro[5].

É nesta conjuntura intelectual que podemos discriminar melhor o impacto e a influência de pensadores como Deleuze, Lyotard, Derrida e Foucault.

Inspirados pela leitura de Nietzsche e Freud formulam práticas críticas inovadoras que alteraram o quadro interpretativo das ciências humanas: Foucault, com sua "arqueologia" dos saberes e "genealogia" desmascarando sua gênese; Derrida e a formação de uma *gramatologia* a examinar o valor da letra, o mundo das *inscrições, o reconhecimento de noções indecidíveis* que aos poucos dissolvem as certezas binárias centradas no logocentrismo ocidental; Deleuze e a construção de uma "maquinaria interpretativa" a fim de percorrer os rizomas dos sentidos, seus deslocamentos, para reconhecer a força daquilo que a filosofia da representação havia excluído – o simulacro; trabalha, também, de maneira original a transposição do modelo triádico de pensamento, seja o da dialética, seja o edipiano, em nome da diferença, favorecendo uma leitura de textos nas intensidades e forças de que são portadores.

Seja com suas leituras filosóficas da história da filosofia, seja

5. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1968, p. 229.

em escritos sobre as artes, ciência ou política, mostra que uma leitura filosófica não se esgota na aplicação de metodologias de leitura: o texto fala a partir da relação que se estabelece com ele. A linguagem nele articulada só se manifesta à medida que a leitura se exerce como elaboração, desdobramento de subentendidos e pressupostos, com o que a leitura se dá como compreensão e interpretação – aquela que reconstrói, no ato de ler, um imaginário oculto. Passa-se, assim, do sentido denotativo para o conotativo. Sobre isso Deleuze escreve: "nada aprendemos com aquele que diz 'faça como eu'. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem 'faça comigo' e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo"[6]. Daí os sinais de uma possível esquizoanálise, atuando sobre redes-de-sentidos nômades.

Estes filósofos historiadores da filosofia e da cultura dirigem sua atenção não apenas ao que se descobre, mas também ao que se passa a encobrir. É o caso de Foucault, por exemplo, quando observa:

> trata-se de arrancar [os livros] de sua quase-evidência, de deliberar os problemas que colocam; reconhecer que não são o lugar tranqüilo a partir do qual pode-se colocar outras questões [sobre sua estrutura, sua coerência, sua sistematicidade, suas transformações], mas que colocam por si mesmos todo um feixe de questões [...]; a epistemologia é o estudo das ciências com a finalidade de apreciar seu valor para o espírito humano, mais exatamente na perspectiva que será a nossa, a epistemologia coloca a questão do *saber* para uma época dada: não "o que sabemos?", mas "como sabemos?" Em virtude de que crenças, de que hábitos, de que métodos, de quais mecanismos?[7]

6. Deleuze, *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 54.
7. Michel Foucault, *Arqueologia do Saber*, Rio de Janeiro, Vozes, 1971, p. 37.

Também na *História da Loucura* retoma a mesma atitude. Apesar do título, não se trata de uma história, pois a loucura não consiste em uma doença da qual se poderia empreender a descrição de suas diversas figuras e dos meios de tratá-las através do tempo. É, antes, uma *forma de saber*. Trata-se de reencontrar, no interior do discurso do louco, a possibilidade de demonstrar o mecanismo pelo qual o homem "*raisonable*", designa o louco para se convencer de seu próprio bom-senso. Algo semelhante se passa em *As Palavras e as Coisas*, onde há a busca da compreensão de como uma sociedade reflete as semelhanças das coisas entre si e a maneira pela qual a diferença entre elas pode ser organizada segundo redes e esquemas racionais:

até o século XVI, [anota], a semelhança desempenhou o papel de construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que conduziu em grande parte a exegese e a interpretação dos textos; foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo se englobava a si mesmo: a terra repetia o céu, o rosto se miravam nas estrelas [...]. A representação dava-se como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, eis o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar e formular seu direito de dizer[8].

Neste horizonte, a história de um texto não nos oferece uma sucessão de revelações rumo à verdade mas, por assim dizer, conduz à cenografia que leva a indagar como nascem as máscaras e os véus dos textos filosóficos – o que evoca a leitura de Lévi-Strauss do "pensamento selvagem", que desconstrói as operações conceituais e ideológicas imanentes à noção de "pensamento primitivo"

8. Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, Paris, Gallimard, 1972, p. 32.

Jacques Derrida no MASP, São Paulo, em dezembro de 1995.
Foto: *Folha de S. Paulo*

ou "mentalidade pré-lógica" atribuída aos povos nativos pela violência do *logos* civilizador.

Deleuze e Derrida, Foucault e Lyotard nos dão um modo de ler e interpretar o mundo que habitamos, filosofica ou ingenuamente – para utilizar um termo da fenomenologia –, para os quais a abordagem estrutural, genética, fenomenológica, analítica ou histórica não exaurem o sentido dos enunciados porque a significação não é uma e una. Nas palavras de Antoine Compagnon:

> uma série de termos coloca, sem nunca resolvê-lo inteiramente, o problema da relação entre o texto e a realidade, ou entre o texto e o mundo: mímesis, evidentemente, um termo aristotélico traduzido por "imitação" ou "representação" [a escolha de um ou outro é em si uma opção teórica] "verosimilhança", "ficção", "ilusão" ou mesmo "mentira" e, é claro, "realismo", "referente" ou "referência", "descrição". Isto significa que, na crítica filosófica ou na literária, a realidade é visualizada como um texto incompleto a ser decifrado pelo engajamento metódico. Escrita e leitura, método e crítica evitam a institucionalização de sentidos, referem-se a diferentes estados de percepção com respeito às significações[9].

Assim, *simulacro* é imagem sem identidade com respeito a um original superior e transcendente, e o fato de não possuir identidade autônoma própria não o diminui em nada. Seu engano é patente, seu caráter conflituoso e indolor. Marca o momento no qual a ficção deixa de ser niilista, sem, no entanto, restaurar a metafísica. Podemos aqui lembrar Derrida em *A Farmácia de Platão* e Deleuze na *Lógica do Sentido*. Em ambos reconhece-se a importância da polissemia em lugar do sentido único, na aproximação do

9. Aintoine Compagnon, *O Demônio da Crítica*, Belo Horizonte, UFMG, 2001, p. 83.

mundo antigo, o grego, mas poderíamos acrescentar o romano – "*Venus-venenum*" e "*pharmakón*". Vênus contém veneração, benevolência dos deuses, do mundo e dos homens e também "bom êxito". *Venenum*, por sua vez, liga-se ao caráter sagrado do vinho:

A palavra "*venenum*" assim como o termo grego "*pharmakón*" que a ela responde, não esclarecem por completo sua dimensão conceitual que é essencialmente latina. Chama-se "*pharmakón*", na Grécia, o bode expiatório sacrificado – morto ou expulso – para purificar a cidade dos males que a afligem. O sacrifício humano ou animal [enfim, o que implica derramamento de sangue] é o único "*pharmakón*-remédio" da violência generalizada. Esta perspectiva permanece atuante no interior da filosofia grega, em particular a platônica, no sentido em que o esforço de Platão é o de "purificar"o *pharmakón*, conferindo-lhe sentidos separados, dissociando o bem e o mal.

Assim, na senda de Derrida, Perniola, seu assíduo leitor, considera a palavra "*venenum*", como ela é, portadora de sentidos inesperados:

Ao vinho, os antigos chamavam "veneno", diz Isidoro de Sevilha; tal testemunho unido ao estudo das festas romanas das "Vinalia", destaca não só o caráter sagrado do vinho, entendido como bebida venusiana por excelência, mas, do mesmo modo, a substituição do sangue pelo vinho nos sacrifícios. A embriaguez dionisíaca é a que provém da fúria homicida do "*sparmagmós*", da dilaceração da vítima, do consumo de suas carnes e de seu sangue. O "*vinum-venenum*" implica, ao contrário, uma recusa da violência, mesmo em seu uso profilático e terapêutico. Vênus instaura um mimetismo astuto que exalta a graça dos "*détournements*"[10].

10. Mário Perniola, *Pensar o Ritual*, São Paulo, Studio Nobel, 2000, p. 56.

Em outras palavras, estes mestres são tão fecundos porque, em suas obras, mesclam permanentemente o mundo real e o mundo possível. Assim, quando Deleuze diz:

> Há dois erros, o mesmo na verdade: o do reformista ou da tecnocracia que pretendem promover ou impor remanejamentos parciais das relações sociais no ritmo das aquisições técnicas; e o do totalitarismo que pretende construir uma totalização do significável e do conhecido no ritmo da totalidade social existente em um momento dado. Eis por que o tecnocrata é o amigo natural do ditador, dos computadores e da ditadura, mas o revolucionário vive na distância que separa a progressão técnica e a totalidade social, aí inscrevendo seu sonho de revolução permanente. Ora, este sonho é por si só ação, realidade, ameaça efetiva sobre toda ordem estabelecida e torna possível aquilo de que é sonho[11].

Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard produzem uma "descontrução" do princípio de *identidade* por oposição ao sujeito sedentário ao qual corresponde uma verdade que se opõe ao erro, como o não-ser ao ser. Compreendemos melhor a influência de seu pensamento na psicanálise ou nas artes quando os ouvimos de perto. Assim, a virtualidade semântica de objetos e palavras, ao contrário, do ponto de vista estrutural, torna-os inassimiláveis à ordem de um sujeito, pois há sempre algo de impróprio e de figurado nas palavras, para além da simples ordenação e repetição. Para Derrida, por sua vez, não existem "metáforas absolutas" precedendo o pensamento conceitual. Nenhuma metáfora poderia ser capaz de sair do círculo mágico da "metafísica", "da mitologia branca" que representa e reflete a cultura do Ocidente (aquela na qual o homem branco toma o próprio pensamen-

11. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 69.

to como se fosse a forma universal da racionalidade). A metáfora não pode escapar do conceito, pois é parte constitutiva do cortejo de suas antinomias metafísicas – o sentido próprio e o figurado, a substância e o acidente, pensamento e linguagem ou de inteligível e sensível. Por isso, toda revelação é também um novo velamento e quem não o compreende busca um sentido próprio por trás do figurado, recaindo na "metafísica da presença", aquela que acredita que a verdade se manifesta "em pessoa". Os conceitos compreendidos como signos enviam, simultaneamente, a si mesmos e a outra coisa que não eles, a um corpo aberto de textos e situações a serem interpretados em um jogo labiríntico de respostas, desvios, disseminações, demoras, repetições e diferimentos (*différance*), dos quais não se pode escapar. Identidade e diferença, auto-referência e ilusão se implicam, pois os próprios signos constituem a presença de ausências, como o "nome". A esse respeito Derrida anota:

> O nome: o que se diz com isso? o que é que se entende com o nome? e o que ocorre quando damos um nome? Não oferecemos nada, não se concede nada e, no entanto, algo advém que passa a significar, como o dissera Plotino acerca do Bem, que se dá o que não se tem. O que se passa quando é preciso enfatizar o nome, renomeando o nome lá onde ele vem a faltar? O que é que faz do nome próprio uma espécie de sobrenome, de pseudônimo, de criptônimo ao mesmo tempo singular e singularmente intraduzível?[12]

Despedindo-se de toda pretensão de reconstruir sistemática e unitariamente o sentido do mundo, todo texto pode ser "desconstruído" de maneira a mostrar o tecido cerrado de remissões e de-

12. Derrida, *Passions*, Paris, Gallimard, 2001, p.1.

ferimentos que não conduzem a original algum, a ser algum como presença pura.

Não por acaso Deleuze se volta para a "ciência do falso", o simulacro, transferindo-o para a esfera do "verdadeiro", do "real". À semelhança de Foucault, considera a figura do Louco: "o Louco é aquele que não obedece a Lei por ser a Lei" – o que pode ter duplo significado: não obedecer a lei só porque é lei, recusando assim o imperativo categórico, ou então não obedecer a lei por ser ela a Lei de não obedecer a lei (curso inédito na Rue d'Ulm-Ecole Normale Supérieure).

Depois da morte de Deus, do desmoronamento de todos os valores e para além do mundo de imagens e do espetáculo e seus fetiches, estes filósofos influenciam as diferentes áreas por enfatizarem que o significado é uma construção ativa, radicalmente dependente da pragmática do contexto, questionando, assim, a suposta universalidade das chamadas "asserções da verdade". Foucault, em particular, vê a verdade como produto de regimes ou gêneros discursivos que possuem seu próprio e irredutível conjunto de regras para construir sentenças. Todos estes filósofos questionam o sujeito cartesiano-kantiano humanista, o sujeito autônomo, livre, autoconsciente, tradicionalmente tomado como fonte de todo conhecimento e da ação moral e política.

Estes pensadores marcaram, entre nós, discursos e práticas da psicanálise à crítica das instituições, do cinema às artes plásticas. Estão na origem das organizações como "Núcleo de Estudos da Violência", núcleo de estudos da cidadania, os movimentos de desmanicomização, na Revista *Saúdeloucura*, no cinema de Júlio Bressane, no reconhecimento da crítica de arte dos "doentes mentais" e no "Museu do Inconsciente". Com a gramatologia, a desconstrução, a arqueologia, a genealogia, a semioanálise, elaboram a crítica das instituições como a família, o Estado, a prisão, a clínica, a

escola, a fábrica, as forças armadas, a universidade e a própria filosofia, e estão presentes em pesquisas acerca dos diferentes meios pelos quais nos comunicamos – a "leitura", a "escrita", o ensino, a televisão, as artes visuais, as artes plásticas, o cinema, a comunicação eletrônica. Assim, Deleuze, em *Mil Platôs,* Lyotard e a questão da pós-modernidade, Foucault e a "microfísica do poder", Derrida e *Políticas da Amizade* ou *A Hospitalidade* marcam, no momento, o campo no qual se constitui a crítica à sociedade "pós-humanista", na qual os laços telecomunicativos entre os habitantes de uma sociedade de massa não se faz pela "leitura", geradora, na tradição greco-latina, de amizade. Com o estabelecimento midiático da cultura de massas pela radiodifusão em 1918, pela televisão em 1945 e pela atual "revolução" da Internet e da biotecnologia, a convivência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de outras bases, reduzindo a uma modesta medida o esquema das amizades nascidas da escrita, entre missivistas ou entre leitores de livros recepcionados da língua estrangeira e que assim transmitiam e possibilitavam a "formação do espírito" e o solo da sociabilidade. A filosofia francesa está entre nós na crítica à cultura contemporânea, no "eclipsamento" da cultura e do humanismo gestados segundo o amigável modelo da sociedade literária. Deleuze escreve: "de provação em provação, a filosofia enfrenta seus rivais cada vez mais insolentes [...]; a informática, o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação apoderam-se da própria palavra "conceito". Informação e criatividade, conceito e empresa [significam]: os únicos conceitos são produtos que se podem vender"[13]. O "conceito" migra do campo filosófico e é anexado pela linguagem publicitária, passando a significar "marca", "grife".

Assim como na Antigüidade romana o livro perdia espaço para

13. Deleuze, *O que é Filosofia*, São Paulo, Ed. 34, 1992, p. 19.

os anfiteatros de gladiadores e todos os tipos de crueldade, hoje a educação-formadora está sendo vencida pelas forças indiretas da televisão, dos filmes de violência, e outras mídias desinibidoras. Encontramos estes temas na universidade, mas também em diversas outras instituições, como nos programas de partidos políticos, sindicatos e ONGS que refletem, com estes autores, no sentido de pensar uma nova forma de cultivo capaz de amortecer as forças de todos os tipos de violência. Estes filósofos são – porque evitar a palavra tão desgastada e desacreditada – humanistas. Deleuze em *O que é Filosofia* e Derrida com *A Hospitalidade* apresentam obras que nos transmitem uma mesma esperança, a de uma comunidade de amigos forte o suficiente para barrar os totalitarismos, os fundamentalismos religiosos e os ódios étnicos. A amizade como categoria política, mas também além e independente com respeito a ela. Derrida interroga-a no que concerne ao poder de transformar a hospitalidade em hostilidade, esse limiar que faz do anfitrião, ao mesmo tempo um refém do hóspede, que por um quase nada pode desencadear a violência. E Derrida encontra sua irrupção moderna na mentira sistematizada e veiculada pela palavra na mídia: "percebo no fenomenal desenvolvimento da imagem e das mídias o '*après-coup*' de um pacto rompido com a palavra '*desbelief*', como dizem os ingleses"[14].

Estes "pensadores em tempos sombrios" são *phylo-logos*. Palavra e amizade nos conduzem, por sua vez, ao livro, à alfabetização. O escritor Jean Paul diz serem os livros cartas, decerto longas, que escrevemos aos amigos. São eles proporcionadores de amizade, amizade realizada à distância por meio da escrita. De resto, sem a inscrição da filosofia grega em papiros transportáveis, as mensagens longínquas no tempo a que se chama tradição não teriam chegado até nós. Essa amizade de escritores de livros e de cartas com o pú-

14. Derrida, *L'hospitalité*, Paris, Gallimard, 2000, p. 19.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.

blico leitor de suas mensagens representa um caso de amor à distância. Pode-se dizer que nossos autores se inscrevem e nos inscrevem em uma tradição humanista, uma vez que subjaz a ela a crença em uma sociedade literária na qual se descobre, por meio das leituras canônicas, um amor comum pelos remetentes que o inspiraram. Humanismo significa: a civilização dos costumes e o abrandamento das tendências destrutivas na sociedade e as leituras formadoras da sensibilidade e da reflexão que conduzem à afabilidade, à solidariedade, à amizade. O que os romanos do tempo de Cícero, os romanos cultos designavam com a palavra *humanitas*, seria impensável sem a exigência de abster-se da cultura de massa e seus teatros da crueldade. Tanto para a humanização como para a ferocidade humana, os romanos nos legaram alguns exemplos. Quanto às desumanizadoras, os romanos já haviam instituído a mais bem-sucedida rede de meios de comunicação de massa do mundo antigo, com seus anfiteatros, açulamento de animais, seus combates de gladiadores até a morte e seus espetáculos de execuções públicas, como continuamos a ver entre nós. Deste ponto de vista, só poderemos compreender o ideário do humanismo moderno se o pensarmos como uma tomada de partido de um conflito entre médias e, no caso, a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência contra as sensações impacientemente arrebatadoras dos estádios. Repensar, pois, a hospitalidade: "para ser hospitaleiro, deve-se partir de uma existência de uma morada assegurada ou seria tão somente a partir do deslocamento daquele desprovido de abrigo, de morada que pode se abrir a autenticidade da hospitalidade? Talvez só aquele que sofre a experiência da privação de uma casa [conclui Derrida] pode oferecer hospitalidade"[15].

15. *Idem*, p. 23.